НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ СХОДОЗНАВСТВА ім. А. КРИМСЬКОГО

СХІДНИЙ СВІТ

THE WORLD OF THE ORIENT

1.2004

Заснований у 1927 р.
Насильно припинений у 1931 р.
Відновлений у 1993 р.
Інститутом сходознавства
ім. А. Кримського НАНУ

КИЇВ–2004

Зав. ред. вид. відділом та відповідальний секретар *Олександр Литвин*
Літ. редактор *Світлана Круть*
Коректор *Наталія Адаменко*
Комп'ютерний набір *Юлія Дудка*
Комп'ютерний дизайн та макетування *Микола Литвин*

Адреса редакції:
01001 Київ 1, вул. Грушевського, 4, к. 215
Телефони: головний редактор: (044) 228-76-52
редакція: (044) 235-42-71

www.oriental.iatp.org.ua/publication/ow.htm

ЗМІСТ

CONTENTS

SOURCE-CRITICAL STUDIES

HISTORY

MODERN EAST

LANGUAGES AND LITERATURES

CHRONICLES

LEGACY

В.О. Кіктенко

ІСТОРІОГРАФІЧНИЙ ОГЛЯД КРИТИКИ КОНЦЕПЦІЇ РОЗВИТКУ НАУКИ І ЦИВІЛІЗАЦІЇ В КИТАЇ Дж. НІДЕМА

Вступ

Джозеф Нідем, так само як і його видатні попередники – Анрі Масперо[1], Герберт Чатлі[2], Альфред Форке[3] та ін., зробив величезний внесок у розвиток науки про Китай. Проект Дж. Нідема “Наука і цивілізація в Китаї” дуже вплинув на розвиток світової синології, компаративістики, порівняльної філософії і наукознавства в другій половині XX ст. Роботи Нідема і представників його школи і нині є актуальними дослідженнями та впливають на формування парадигм сучасної гуманітарної і соціальної науки. Важливим аспектом при аналізі робіт Дж. Нідема є дослідження існуючого досвіду критичного сприйняття його концепції. Слід зазначити, що в статті російського китаєзнавця С. В. Зініна[4] “Джозеф Нідем і китайська культура”[5] була зроблена перша спроба огляду критичних праць відносно концепції Дж. Нідема, проте матеріал був розглянутий не в повному обсязі. Нами використані дослідження українських філософів К.К. Жоля і В.С. Видріна “Куди бреде пілігрим: Східні релігії, культура, молодь”; російських китаєзнавців С.В. Зініна “Джозеф Нідем і китайська культура”, “Китайська традиційна наука і Джозеф Нідем”, “Концепція Сивіна”, “Між універсалізмом і релятивізмом: Натан Сивін у пошуках китайської науки” та А. І. Кобзева “Концепція Дж. Нідема та її критика (огляд)”; дослідження учнів Дж. Нідема – Н. Сивіна “Дж. Нідем – філософ-органіцист” (у співавторстві з Ш. Накаямою), “Китайська наука: порівняння виникнення від Макса Вебера до Джозефа Нідема”, Ш. Накаями “Дж. Нідем – філософ-органіцист” (в співавторстві з Н. Сивіним), “Джозеф Нідем і його супротивники: школа Ябууті та інші”, “Історія японської астрономії. Китайська основа та західний вплив” й Г. Блу “Джозеф Нідем, неортодоксальний марксизм і соціальна основа китайської науки”, “Джозеф Нідем та історія Китаю”, “Джозеф Нідем і вивчення китайської історії”, “Джозеф Нідем – надрукована історія”, “Внесок Джозефа Нідема в історію науки і техніки Китаю”, “Наука (и), цивілізація (и), історія (и): діалог з Джозефом Нідемом”, “Джозеф Нідем, неортодоксальний марксизм і історіографія китайської науки”, “Діалог, що продовжується з Джозефом Нідемом”, “Джозеф Нідем [Некролог]”; праці американських соціологів Сол Рестіво “Проблеми та перспективи в нідемовській парадигмі соціальних досліджень китайської та сучасної науки”, “Джозеф Нідем і компаративна соціологія китайської і сучасної науки” і Б. Нельсона “Наука і цивілізація: “Схід” і “Захід”. Джозеф Нідем і Макс Вебер”; Моріс Коулінг “Джозеф Нідем і історія китайської науки”; дослідження китайських наукознавців Цянь Веньюаня “Велика інерція: науковий занепад в традиційному Китаї” і Бо Чжунсіна “Декілька перспектив щодо “Питання Джозефа Нідема”; учених-китаєзнавців – Е. Ч. Грема “Китай, Європа і походження сучасної науки: “велике титрування” Нідема”, Д. Бодде “Доказ існування “законів природи” в китайській думці” , Чан Він-ці “Неоконфуціанство і китайська наукова думка”, Річарда Хуберта Джонса “Містицизм Джозефа Нідема та наука: про ставлення Нідема до даосизму”. Таким чином, ***завданням*** даної статті є здійснення історико-філософського аналізу корпусу текстів, присвячених синологічним працям Дж. Нідема з ***метою*** визначення сприйняття нідемовських філософсько-наукових концептів у хронологічному і тематичному відношенні.

Загальнотеоретичні і філософські оцінки

Без перебільшення можна сказати, що дослідження Дж. Нідема в рамках його

проекту “Наука і цивілізація в Китаї” стало в історії синології першою спробою повномасштабного, системного аналізу розвитку всього комплексу наукових знань у Китаї на основі оригінальних джерелознавчих матеріалів. До цього використовувався або академічний синологічний підхід, в якому робився акцент на вивченні власне джерел (джерелознавчий, історико-філологічний і частково історико-філософський аспекти), або окремі випадки звернення до китайської традиції європейських учених і філософів. Обидва підходи були явно недостатніми, бо перший не допускав можливості загальнотеоретичних узагальнень, залишаючись винятково дисциплінарним науковим напрямом (*синологія*), а другий був надзвичайно далекий від “китайських реалій”, і призводив до міфологізації проблеми, а часто-густо й до виходу за межі науковості. В термінології З. Каменського[6] – це дві глобально-узагальнюючі форми досліджень світового історико-філософського процесу, і в нашому випадку це буде, відповідно: дослідження світового історико-філософського процесу в національній (культурологічній) формі і логіко-теоретичне дослідження світового історико-філософського процесу. Нідем зробив методологічний синтез цих двох підходів, і таким чином уперше в світовій науці він цілісно та системно проаналізував розвиток наукових знань у Китаї в контексті загально-історичного процесу розвитку людської цивілізації. Це переважно і зумовило негативну реакцію на перші два томи “Науки і цивілізації в Китаї” як з боку китаєзнавців, так і з боку істориків філософії, компаративістів і наукознавців, оскільки ті та інші перебували на загальноприйнятих в той момент методологічних засадах. Окрім цього, значну роль, особливо на початковому етапі роботи Нідема, відігравав ідеологічний чинник. Нідем дотримувався в політичному відношенні лівих позицій і різко виступав проти американської експансії в світі, за що часто піддавався критиці, яка мала в своїй основі винятково ідеологічні підстави (“принцип партійності”). Учень Нідема Ш. Накаяма[7] згадує про цей час так: “Його (Нідема – ***В. К.***) перші два томи “Науки і цивілізації в Китаї” несправедливо критикувалися не тільки в наукових журналах, але й у випадкових бесідах вчених. Я відчував, що при даних політичних обставинах в США і Великобританії було більш безпечним говорити про Нідема негативно”[8]. Таким чином, неприйняття нової методології та ідеологічна заангажованість зумовили вороже ставлення до нідемовської концепції з боку більшості істориків науки, філософів, а ставлення синологів, хоча й було більш конструктивним, але також досить настороженим або критичним (наприклад, Д. Бодде[9], Е. Ч. Грем[10], А. Райт[11], А. Хаммель[12] та ін.). Крім того, в рецензіях на перші томи “Науки і цивілізації в Китаї” Нідем серйозно критикувався за те, що він не брав до уваги досягнення японських і російських учених у вивченні історії китайської науки, проте здолати цей недолік Нідему не вдалося, тому що не було вирішено “мовне питання”. Взагалі, другий том видання “Науки і цивілізації в Китаї”, присвячений історії наукової думки, виявився найбільш дискусійною частиною проекту. Після виходу третього тому предмет дослідження стає все більш технічним, а тому й менш спірним. Аргументація та методологія були Нідемом значно змінені, оскільки сам предмет його дослідження значно розширився, поглибився і конкретизувався.

Прикладом найхарактернішої критики з боку істориків науки відносно перших двох томів “Науки і цивілізації в Китаї”, за вірним зауваженням Ш. Накаями[13], слід визнати Чарльза Джиліспі[14]. Він, подібно до Томаса Куна та інших істориків науки, був прибічником інтелектуального підходу до історії науки, запропонованого видатним філософом ХХ сторіччя Олександром Койре[15] (так званий *інтерналізм*). Чарльз Джиліспі, як й інші учені того часу (50-ті роки ХХ століття), брав участь в інституалізації нової на той час дисципліни – історії науки, – намагаючись встановити загальноприйняті підходи і методи. Унаслідок того, що і марксистський підхід, і китайська наука не були на той час загальноприйнятими, марксистські дослідження Нідема китайської науки для Джиліспе були удвічі неприйнятними. Хоча при цьому Джиліспе захоплювався літературним стилем Нідема. Тільки на початку 70-х років, коли запанував *екстерналістський* соціологічний підхід до історії науки, прихильником якої був Дж. Нідем, *інтерналізм* достатньо швидко відійшов у минуле. Змінилися акценти в оцінці проекту “Наука і цивілізація в Китаї”, що мав великий вплив не тільки на мето-

дологічні підходи та тематику в сучасній синології, але й на філософію науки, соціологію знань і компаративістські дослідження, що знайшло своє віддзеркалення у відповідних дослідженнях. Так, американський соціолог Сол Рестіво[16] у двох своїх статтях "Проблеми і перспективи в нідемовської парадигми соціальних досліджень китайської і сучасної науки"[17] та "Джозеф Нідем і компаративна соціологія китайської і сучасної науки: критична перспектива"[18] звертається до нідемовської концепції і, зокрема, розглядає питання походження сучасної науки і науково-технічної революції в Європі. Учений залучає до аналізу результати дослідження Нідема, який пояснював ці явища соціально-економічними причинами (перехід від феодалізму до капіталізму), а не ідеологічними, і називає даний підхід головною соціокультурною гіпотезою Нідема. Тобто капіталізм – це причина і головна умова для виникнення, функціонування та інституалізації сучасної науки.

Інший американський учений Б. Нельсон у праці "Наука і цивілізація: "Схід" і "Захід". Джозеф Нідем і Макс Вебер"[19] також робить соціологічний аналіз наукової революції на основі порівняльного аналізу концепцій двох видатних учених, які порізному підходили до аналізу даної проблеми. На цей самий аспект звернув свою увагу учень Дж. Нідема Натан Сивін (див. нижче у розділі "Представники школи Дж. Нідема: Ш. Накаяма, Г. Блу і Н. Сивін – критика, апологетика і подолання методу").

Одним із цікавих досліджень концепції Дж. Нідема є праця Моріс Коулінг "Джозеф Нідем та історія китайської науки"[20]. Проте, як і в більшості праць інших дослідників-апологетів, Моріс Коулінг подає нідемовську концепцію розвитку науки і цивілізації в Китаї у загальному вигляді. Особливу увагу автор приділяє формуванню філософських, наукознавчих і компаративістських інтересів Нідема, починаючи ще з періоду його біохімічних досліджень. Моріс Коулінг показує, як своєрідно в особі цього неординарного вченого поєднувався філософ-матеріаліст і християнин, біохімік і синолог. Моріс Коулінг підкреслює, що Дж. Нідем звернув увагу на особливість розвитку наукової думки в Китаї і позитивний вплив даосизму і конфуціанства на Лейбніца та інших європейських філософів і на Французьку революцію. Далі в праці подаються основні положення "Питання Нідема", нідемовської оцінки конфуціанства, даосизму, легізму, моїзму і буддизму в історико-філософському аспекті та їх вплив на формування наукових знань у традиційному Китаї. Оскільки Нідем вважав, що саме даосизм визначив своєрідність китайської науки, то автор достатньо детально зупиняється на причинах даного обґрунтування. Коулінг звертає увагу на деякі важливі висловлювання Нідема в оцінці даосизму і конфуціанства. Так, симпатії Нідема до даосизму пояснюються тим, що даосизм для Нідема – це, насамперед, джерело науки, причому це той випадок, коли наука виникає з чарів, алхімії та пошуку еліксиру життя, це "систематична містика", яка не була антинауковою. Нідем при цьому критикує раціональне конфуціанство і робить цікавий висновок про те, що наука і раціоналізм не завжди йдуть поряд. І, відповідно, конфуціанство не є науковою філософією. Даючи загальну оцінку праці Дж. Нідема, Моріс Коулінг вказує на достатньо просте, на думку автора, поєднання в його методології досліджень марксизму, соціології та англо-католицизму, що, проте, дало вагомий результат при визначенні і конкретизації предмету дослідження – історії науки в Китаї[21].

Спочатку доктрина Дж. Нідема викликала схвальні відгуки з боку китайських учених, що переважно було обумовлено ідеологічними, а не науковими інтересами – нідемовські докази пріоритетності китайської цивілізації в багатьох досягненнях світової науки стали до нагоди для обґрунтування китайськими комуністами переваги їхньої культури (що, безумовно, є вульгаризацією концепції Нідема). Даний стан речей зумовив некритичність підходу з боку китайських учених. Проте останнім часом ситуація різко змінилася, що, в першу чергу, пов'язано з дослідженнями представника нової школи компаративного наукознавства Цянь Веньюаня. Китайський учений виступив з різкою критикою Дж. Нідема, що знайшло своє вираження в його монографії "Велика інерція: науковий занепад в традиційному Китаї"[22] на противагу нідемовському "Великому титруванню" (див. вище). Цянь Веньюань є послідовником великих китайських філософів-прагматистів XX століття Ху Ши[23] і

Фен Юланя[24], тому він дотримується європоцентричних орієнтирів у своїх історико-філософських оцінках. Цянь Веньюань практично спростовує всі результати досліджень Дж. Нідема стверджуючи, що в Китаї науки не існувало, а було лише систематизоване впорядкування природних явищ (що, власне, і показав Нідем). А на таких підставах, на думку Цяня, наука виникнути не може. Таким чином, ставиться під сумнів правомірність методологічних підходів Нідема при визначенні феномену науки в Китаї через ствердження організмічної методології науки. Цянь, на противагу Нідему, вважає, що в традиційному Китаї ідеологія визначала хід суспільного розвитку, а не технології, що й не дало необхідних передумов для появи сучасної науки. Тільки через ідеологічну універсалізацію світу ("буржуазна демократія") можлива наукова модернізація, перетворення світу і тому сьогодні неможливо говорити про існування світової, екуменічної науки, про що говорили Дж. Нідем, Н. Сивін, А. Ч. Грем та багато інших учених[25].

Загалом критика Цянь Веньюаня вже вплинула на світогляд багатьох китайських учених, які все частіше відмовляються від безумовного схвалення наукових положень концепції Нідема. Як приклад можна навести виступ на 8 Міжнародній конференції з історії науки в Китаї Бо Чжунсіна[26] з темою доповіді "Декілька перспектив щодо "Питання Джозефа Нідема""[27]. Перш за все, Бо Чжунсін вказує на те, що "Питання Нідема" стає все більш і більш актуальним в академічних колах, але наукові пошуки відповіді на це питання в області економіки, ідеології, методології, культури, соціальних структур і навіть географії та клімату поки не дали переконливих відповідей. Китайський учений вкрай негативно ставиться до існуючих концептуальних рішень даного питання. Вони, на його думку, більш парадоксальні, ніж логічні. Мабуть, причини такого різкого неприйняття пов'язані з тим, що у даного дослідника на перший план виходять підходи традиційної китайської методології. Його аргументація більш схожа на традиційні даосько-буддійські інтуїції, ніж на сучасне наукове дослідження. Наведемо невеликий приклад міркувань автора про можливість історичного дослідження взагалі: "Ми не можемо ігнорувати той факт, що "Питання Нідема" – це спроби пошуку відповіді на те, чого ніколи не відбувалось на цій планеті. Коли ми робимо історичні дослідження, ми зосереджуємося на тих речах, які дійсно траплялися з реально існуючими людьми. Іноді ми вивчаємо речі, які не траплялися, і людей, які не існували. Те, що сталося – матеріально і можливо, тоді як, те, що не траплялося – безвісно відсутнє і неможливе. Незалежно від того, скільки відповідей ми припускаємо відносно того, що відбувалося, все одно усі наші висновки повністю є нашою уявою, яка не може бути ні вірогідною, ані невірогідно. Інакше кажучи, немає остаточної відповіді на дане питання"[28]. Отже, Бо Чжунсін критикує існуючі політичні, економічні, соціальні й ідеологічні підходи в рішенні "Питання Нідема". Крім того, вчений ставить під сумнів оцінки впливу стародавньої методології китайської науки на сучасну науку, але при цьому вважає, що дослідження в даному напрямку необхідно розвивати й надалі.

У Радянському Союзі, а зараз у країнах СНД, концепція Дж. Нідема залишається маловідомою навіть серед професійних синологів. Безумовно, це не в останню чергу пов'язано з відсутністю більшості праць Нідема у бібліотеках цих країн, не кажучи вже про переклади його праць (за винятком однієї статті, опублікованої в збірці "Наука про науку" ще в 1966 році[29] та реферату Є. Федіної другого тому "Науки і цивілізації в Китаї"[30]) і, насамперед, самої "Науки і цивілізації в Китаї" національними мовами. Тому перші критичні праці з'являються досить пізно, тільки в 80-ті роки XX ст. Одним з перших на філософську і наукову спадщину Дж. Нідема звернув увагу український філософ К. К. Жоль[31], який детально познайомив наукову громадськість з основними аспектами наукової концепції Дж. Нідема. Перш за все, учений вказує на необхідність розвитку історії науки і слідом за Нідемом визнає необхідність залучення до загального розвитку наукової думки спадщини стародавніх єгиптян, шумерів, вавілонян, китайців та інших народів. К. К. Жоль подає основну проблематику праць Нідема та "Питання Нідема". Але, оскільки метою цієї роботи переважно була популяризація наукових знань про Схід, то автор обмежується описовим аспектом і, загалом, підтримує нідемовські підходи до дослідження науки і цивілізації в Китаї[32]. Російські китаєзнавці

присвятили низку статей на дану тематику – це роботи А. Кобзєва[33] Кобзев і С. Зініна[34] (докладніше дивись у розділі "Синологічна апперцепція").

Представники школи Дж. Нідема: Ш. Накаяма, Р. Блу і Н. Сивін – критика, апологетика і подолання методу

Особливу увагу привертає до себе критика нідемовської концепції японського китаєзнавця Шигєру Накаями, учня Дж. Нідема, а також двох інших видатних учених ХХ сторіччя Томаса Куна[35] та Кійосі Ябууті[36]. Накаяма познайомився з Дж. Нідемом у 1957 році, коли третій том "Науки і Цивілізації в Китаї" був у стадії коректурної гранки. З цієї миті він починає займатися історією китайської науки. Накаяма допоміг Нідему у роботі над третім томом, де ним були зроблені виправлення деяких помилок у транскрипції японських імен та назв. Саме Накаяма звернув увагу Нідема на серйозний недолік у його праці – відсутність дослідження китайської календарної науки. Нідем на той час вважав, що в Китаї "вся історія створення календаря – це низка послідовних спроб врегулювання суперечливих і незліченних систем додаткових місяців і т. п., містить, таким чином, незначний науковий інтерес"[37]. Накаяма, у свою чергу, вказав Дж. Нідему на те, що календарна наука знаходиться в центрі китайської точної науки і навів приклад роботи японського вченого Ябууті, який витратив усе своє життя на вивчення календарних періодів кожної династичної історії. Нідем, на жаль, уже не міг включити праці Ябууті у том, що готувався до видання, а в наступних томах він більше не звертався до дослідження історії розвитку астрономії в Китаї. Накаяма вважає це серйозним упущенням у проекті "Наука і цивілізація в Китаї". Про це він пише в передмові до своєї книги "Історія японської астрономії: китайська основа і західний вплив", де відзначає, що "дослідження створення китайського календаря майже повністю упущено, як наприклад у томах Нідема, не дивлячись на той факт, що створення календаря посідає центральне положення в китайській точній науці"[38]. При цьому Нідем підтримував дуже дружні стосунки з Ябууті протягом усього життя. Ябууті відвідав Нідема в Кембриджі в 1959 році, а Нідем уперше побував в Японії в 1964 році і спілкувався з Ябууті в Науково-дослідному інституті гуманістичних наук Кіотського Університету. З того часу Нідем сім разів відвідував Японію на запрошення Ябууті та членів його школи.

Аналізуючи концепцію Дж. Нідема, Накаяма порівнює її з концепцією Ябууті. Перш за все, він вказує, що тоді, як материковий Китай був ще паралізований Культурною революцією, Нідем і Ябууті керували двома центрами дослідження історії китайської науки у Кембриджі (Англія) і Кіото (Японія), але при цьому їх методики принципово відрізнялися одна від одної. Тоді як Нідем розділив своє видання згідно дисциплінарному розподілу в сучасній науці (тобто математика, астрономія, фізика, хімія і так далі) і всередині дисципліни дотримувався принципу *діахронії*, Ябууті створював свій проект за принципом *синхронії*. Накаяма справедливо підкреслює, що при описанні значного періоду історії завжди стоїть проблема вибору методу опису – *синхронний* або *діахронний*, кожний з яких має свої переваги та недоліки, і тому зазвичай їх комбінують. У ході порівняння концепцій Нідема і Ябууті Накаяма приходить до таких висновків:

1) синхронне трактування Ябууті цілком прийнятне для історії науки, для визначення характерних рис епохи;

2) діахронне трактування Нідема часто використовується в історії науки, в якій єдиним мірилом є прогрес;

3) діахронний підхід до дисциплінарної історії науки часто веде до порівняння рівня розвитку Заходу і Сходу, використовуючи такий самий єдиний критерій і, таким чином, Нідем, особливо на початковому етапі досліджень, підкреслював пріоритет Китаю у відкриттях та винаходах, оскільки він був зачарований одержуваними ним один за одним новими результатами.

Накаяма підкреслює, що такий простий методологічний підхід на сьогодні не застосовується соціологією науки. Сучасне наукознавство значно ускладнило свої підходи до предмету, що вивчається, оцінюючи відкриття і винаходи відносно кожного конкретного соціального і культурного контексту. Накаяма справедливо ставить питання, чому Нідем використовував такий простий критерій. І відповідає – Нідем ро-

бив це навмисно з метою переконати середнього статистичного західного читача в значенні досягнень Китаю, який був абсолютно непоінформованим у цьому питанні. Крім того, Накаяма критикує Нідема за неправомірне використання ним окремих концептів європейської культури відносно китайської цивілізації.

Ш. Накаяма наводить цікавий приклад неявної критики Нідема з боку істориків, які не могли читати по-китайськи і тим самим говорили про те, що опиняються в порочній залежності від висловлювань Нідема з того або іншого питання. Накаяма відповідає на таку критику єдино вірним способом. При вивченні китайської наукової думки учений обов'язково повинен володіти китайською мовою, щоб читати джерела в оригіналі.

Слід також відзначити, що Накаяма одним із перших став на захист нідемівської концепції перед науковою громадськістю. Він виступив на Міжнародній конференції з історії китайської науки, що була проведена Чунцінським (Chung Chi) Коледжем Гонконга на початку 1968 року, з доповіддю "Джозеф Нідем – філософ-органіцист", яка пізніше була надрукована у співавторстві з Н. Сивіним[39].

Даючи загальну оцінку проекту Дж. Нідема "Наука і цивілізація в Китаї", Накаяма вказує на те, що як й інші гігантські дослідження, воно є довідником з великого кола питань. Але при цьому Накаяма підкреслює важливість саме дослідницького аспекту в роботі Нідема, який ніколи не мав наміру написати ортодоксальний підручник і завжди залишався, насамперед, дослідником.

Грегорі Блу[40], канадський учений, дослідник історії західних уявлень про розвиток китайського суспільства та інтелектуальної біографії Джозефа Нідема. З 1977 по 1990 роки брав активну участь у дослідженнях, що проводилися Науково-дослідним інститутом Нідема[41] (разом з Бібліотекою східно-азіатської історії науки цього інституту). В той самий час він був особистим помічником Джозефа Нідема. У співавторстві з Нідемом ним була написана праця "Універсальність науки, відносність культури і Третій світ"[42] (1980). Г. Блу належить найбільша кількість праць, присвячених дослідженню синологічної спадщини Дж. Нідема, а саме: "Джозеф Нідем, неортодоксальний марксизм і соціальна основа китайської науки"[43], "Джозеф Нідем та історія Китаю"[44], "Джозеф Нідем і вивчення китайської історії"[45], "Джозеф Нідем – опублікована історія"[46], "Внесок Джозефа Нідема в історію науки і техніки Китаю"[47], "Наука (и), цивілізація (ї), історія (ї): діалог з Джозефом Нідемом, що продовжується"[48], "Джозеф Нідем, неортодоксальний марксизм і історіографія китайської науки"[49], "Джозеф Нідем [Некролог]"[50]. У 1990 році у відеоциклі "Інтерв'ю з істориками" вийшов фільм "Інтерв'ю Грегорі Блу з Джозефом Нідемом". У своїх працях він досліджує різні аспекти концепції Дж. Нідема, що торкаються таких питань: 1) пояснення відносної продуктивності традиційної китайської науки і подальшої її невдачі відносно можливості створити сучасну науку ("Питання Нідема"); 2) розуміння того, як стало можливе поєднання різних місцевих (локальних) наук у сучасну науку.

Г. Блу коментує "Питання Нідема" виходячи з відомих двох типів історичної причинності – *інтерналізм* (пріоритет наукових і технічних чинників) та *екстерналізм* (пріоритет економічних і соціальних чинників). Дослідник вважає, що *екстерналістське* й *інтерналістське* розуміння, поза сумнівом, мають сильні і слабкі сторони, і певним чином взаємодоповнюють один одного, що необхідно враховувати при вивченні науки і техніки, які мають власну об'єктивність, суперечність і цілісність у структурному відношенні. В дослідженні китайської науково-технічної традиції Нідем стоїть на засадах *екстерналізму* (що особливо притаманне раннім синологічним працям Нідема). Блу виправдано критикує даний підхід, мотивуючи це тим, що "для Китаю нехарактерні деякі риси, властиві давньогрецькій традиції, й тому це дозволяє поставити під сумнів "екстерналістське аргументування" Нідемом остаточних висновків"[51]. Г. Блу наполягає на поглибленні компаративістських досліджень і критичного аналізу з боку вчених, що досліджують різні питання в області історії науки і техніки Ісламського світу, цивілізації, яка увібрала в себе досягнення і стародавньої Греції, і середньовічного Китаю, але не дала ані капіталістичного ладу, ані сучасної науки. Далі дослідник вказує на труднощі, що виникають при порівняльному аналізі європейської і китайської традицій:

1) неможливість безпосереднього порівняння, оскільки теоретичні системи були етнічно обмежені; 2) необхідність проміжного порівняння на основі сучасних наукових концепцій. Виходячи з цих двох типів порівняння, Г. Блу робить висновок про те, що "на рівні інтерналістської причинності, фундаментальні категорії традиційної китайської науки були б набагато більш широкими, більш гнучкими, ніж такі в науці Стародавнього Риму або середньовічної Європи"[52].

Розглядаючи спосіб вирішення Нідемом проблеми об'єднання локальних наук у сучасну екуменічну науку, Г. Блу вказує на необхідність розуміння відмінності між структурою традиційної і сучасної науки. Учений говорить про те, що Нідем розглядає різні традиційні науки як регіональні, оскільки їх результати висловлені в категоріях, що обмежені етносом і залишаються невизначеними й, по суті, такими, що не перевіряються. Це протилежно сучасній науці, де експериментальні результати чітко визначені термінологічно і категоріально в межах тих або інших гіпотез, спрямованих на затвердження або спростування теорій, які використовуються в конкретний період часу. На думку Г. Блу, це пов'язано з тим, що Нідем вважає, що зародження сучасної науки було відзначено появою самого "процесу відкриття". Г. Блу так само, як і Дж. Нідем вважає, що, на відміну від різних регіональних традицій, сучасна наука в своєму розвитку має тенденцію до все більшої екуменічності, і при цьому зосереджуючи увагу на тому, що сутність проблеми полягає в тимчасовій диспропорції між появою сучасної наукової методології і реалізацією її екуменічного потенціалу. Пояснення ж проблеми взаємодії локальних наук і екуменічної науки у Нідема обмежено китайським варіантом. Але при цьому Блу вказує на важливість розрізнення двох моментів у цьому процесі – це запропоновані Нідемом два поняття: *Точки транскурентності* (визначення моменту, коли науково-технічний рівень Європи перевершив неєвропейські цивілізації) і *Точки поєднання* (визначення моменту, коли сукупність знань і технологій, що належать до неєвропейської традиційної науки, успішно була включена в сучасну наукову систему).

В цілому Грегорі Блу слід віднести до послідовників Дж. Нідема, оскільки у своїх дослідженнях він цілком ґрунтується на методологічних засадах свого великого вчителя, хоча на відміну від Дж. Нідема значно розширює географію досліджень, що, насамперед, має значення для компаративістської проблематики.

Натан Сивін[53] – найталановитіший учень Дж. Нідема. Спочатку, під час роботи у складі наукового колективу серії "Наука і цивілізація в Китаї", Н. Сивін перебував під значним впливом з боку вчителя. Проте надалі він перейшов на інші методологічні позиції. І хоча в його працях практично немає прямої критики вчителя, що не може не викликати захоплення етичною стороною питання, проте висловлювання Сивіна прямо вказують на критику окремих теоретичних положень Нідема. Сивін відхилився від написання спеціальних досліджень концепції Нідема, за винятком двох праць, у яких був зроблений аналіз філософських і наукових підстав світогляду його вчителя: перша написана у співавторстві з Ш. Накаямою "Дж. Нідем – філософ-органіцист"[54] (див. вище) і друга "Китайська наука: порівняння виникнення – від Макса Вебера до Джозефа Нідема"[55]. Сивін дотримується релятивістської точки зору і вважає, що китайська наука є локальним варіантом "світової науки". Тому Сивін, на відміну від Дж. Нідема, не робить порівняння китайської і сучасної наук. Н. Сивін протиставляє "антропологічне визначення" науки "позитивістському", що представлене в ранніх працях Дж. Нідема. Тому Сивін відмовляється від нідемовського визначення китайської науки як "протонауки" і доводить її рівноправність з сучасною наукою. Сивін заперечує нідемовське визначення "прогресивності" даосизму і "гальмуючої ролі" конфуціанства та у своїх дослідженнях показує, що для китайської наукової традиції характерна незалежність від філософських та ідеологічних спрямувань. Проте таке твердження, на наш погляд, є дуже категоричним і прямолінійним. Швидше, слід говорити про складну взаємодію різних комплексів знань при виробленні наукового світогляду, ніж про вплив або невплив філософії, релігії або ідеології на цей процес.

Сивін вказує на недолік нідемовського розуміння конкретно-історичної ситуації у класифікації китайських наукових дисциплін на "ортодоксальні" і "неортодоксальні", скептично ставиться до нідемовських уявлень про вплив китайської

алхімії на західну алхімію, хімію і медицину. Н. Сивін серйозно критикує всю нідемовську систему гальмуючих і прискорюючих чинників, що повинні пояснити, чому китайська наука так і не перетворилася на сучасну. Методологічно Сивін виступає проти універсалістського підходу Нідема в розумінні науки як світового феномену з позицій культурного релятивізму (визнання існування світової науки з "локальними, культурними варіантами"). Сивін відмовляється від позитивістського підходу Дж. Нідема при класифікації традиційної китайської науки за існуючим розподілом сучасної науки і вводить розподіл, що враховує культурологічну специфіку, за двома типами – *якісні науки*: (медицина (*и*), алхімія (*ффу лянь*), астрологія (*тянь вень*), геомантика (*фен шуй*), фізика (*чи у*)) і *кількісні науки* (математика (*су ань*), математична гармоніка (*люй*), математична астрономія (*чи фа*)).

Під впливом критики Н. Сивіна Дж. Нідем в останні роки роботи все більше схилявся до необхідності використання китайської традиційної термінології для опису китайської ж науки, тим самим відмовившись від своїх ранніх спроб опису шляхом використання мови європейської науки, що, окрім іншого, визнає існування притаманних тільки китайській культурі наукових структур. Теоретичні розробки Натана Сивіна мали великий вплив на розвиток концепції китайської науки і цивілізації Дж. Нідема. Окрім цього Нідем під впливом ідей Сивіна остаточно відмовився від позитивістського розуміння науки як абсолюту і виділив у ній три стадії розвитку, остання з яких – "наука майбутнього", цілком організмічна, що сприйняла як методологію китайську (або близьку до неї) модель[56].

Синологічна апперцепція

У середовищі китаєзнавців, як було зазначено вище, концепція Нідема спочатку була сприйнята більш конструктивно, і з часом все більше уваги приділялося роботі Нідема з їхньої сторони, що в результаті привело до переосмислення деяких наукових проблем. Закономірно, що синологів більше цікавить традиційне коло питань, пов'язаних з історією китайської філософії. У результаті було розпочато цілісне вивчення конфуціанства та даосизму як ідеологічних систем, і, відповідно, їхнього впливу на історію розвитку науки в Китаї.

Е. Ч. Грем – один із видатних синологів XX століття, дослідник даоської і конфуціанської філософії, піддав критичному аналізу методологічні підстави концепції Дж. Нідема загалом та окремих її аспектів зокрема. Грем присвятив окрему статтю концепції Нідема "Китай, Європа та походження сучасної науки: "велике титрування" Нідема"[57]. Найважливішим, на наш погляд, є незгода Грема з ототожненням Нідемом розвитку науки і техніки як таких. Нідем відстоює в своїх працях пріоритет Китаю у відкритті тих або інших технічних новин і запозиченні ("титрування") їх європейською цивілізацією. Грем вважає, що аж до науково-технічної революції для європейської цивілізації нехарактерний інтерес до різних технологій, але при цьому саме в цьому культурному ареалі виникає сучасна наука. Крім того, Грем вважає логічно необґрунтованим визначення позитивних і негативних чинників розвитку науки, що більш широко можна пояснити неприйняттям Гремом марксистського розуміння розвитку суспільства, всесвітньо-історичного розвитку та ідеї прогресу, яких дотримується Нідем[58].

Грем покритикував і саму постановку наукового питання Нідемом. На його думку, неприпустимим є поєднання в єдине питання двох аспектів: пріоритету Китаю в науково-технічному розвитку в давнині і причини неможливості виникнення сучасної науки в Китаї, оскільки західноєвропейську і китайську цивілізації слід розрізняти якісно, а не кількісно. В більш широкому методологічному плані Грем не ототожнює сучасну науку із західноєвропейською цивілізацією. Учений стоїть на позиціях ще більшого екуменізму, ніж Нідем, вважаючи, що вже сьогодні відбувся (або ж відбувається) процес синтезу різних регіональних культур. Проте дане положення є дискусійним у сучасному наукознавстві. Грем також стверджує, що Нідем у своїх дослідженнях історії науки і цивілізації в Китаї некоректно оперує такими поняттями, як "монотеїзм", "демократія", "абсолютизм" та інші. Дане положення також є дискусійним для сучасної компаративістики, що гранично можна сформулювати, як можливість взагалі за-

стосовувати різні концепти, характерні для європейської культури, по відношенню до інших цивілізацій. Іншими словами, йдеться про мову опису, про співвідношення культурних концептів і категоріально-понятійних апаратів. Тому, з одного боку, зауваження Грема дійсно дозволяють більш уважно поставитися до деталізації тих або інших визначень, але, з другого боку, слід вказати на відсутність у Грема достатнього розуміння постановки загально-методологічних завдань[59].

У різних синологічних дослідженнях, присвячених розвитку філософських і наукових знань в Китаї, робилися спроби критичного аналізу концепції Нідема. Так, американський китаєзнавець Д. Бодде у праці "Доказ існування "законів природи" в китайській думці" критикує Нідема за те, що він поставив під сумнів можливість застосування мовних (дискурсивних) практик до китайських природно-природних концепцій. І стверджує, що, принаймні, декілька ранніх китайських мислителів розглянули всесвіт у поняттях, дивно близьких тим, які лежать в основі західної концепції "законів природи" і таким чином Бодде вважає, що китайська мова здатна адекватно виражати абстрактні філософські поняття[60]. Видатний історик китайської філософії Чан Вінци в статті "Неоконфуціанство і китайська наукова думка" також подає критичний огляд концепції Нідема, але при цьому він повністю ігнорує нефілософську літературу[61]. Річард Хуберт Джонс дослідив особливості наукового світогляду вченого – "Містицизм Джозефа Нідема і наука: про ставлення Нідема до даосизму"[62].

Російський учений С. В. Зінін у статті "Джозеф Нідем і китайська культура" узагальнює і значно розширює критичний опис концепції Нідема, розпочатий раніше А. І. Кобзєвим[63]. У цій праці висвітлюється головні положення синологічної, науко-знавчої та філософської концепції Нідема і критика з боку основних опонентів. Зінін на рівні схеми подає власну характеристику концепції Нідема: 1) неприйняття шпенглеріанської культурологічної парадигми несумісності культур; 2) визнання незастосовності ідеї прогресу до літератури і мистецтва, частково – в області філософії і релігії; 3) ствердження екуменічності предмету природно-наукового знання, об'єктивного знання про природу; 4) організмічність у визначенні культури, усередині якої наука функціонує як неорганічне з'єднання; 5) згідно з "гідродинамічною метафорою", наукові традиції різних культур постають у вигляді окремих струмочків, що стікаються в єдину річку пізнання; 6) проголошення наукового знання єдиним об'єктом і критерієм прогресу цивілізації. Далі Зінін переходить до нідемовских стадій розвитку науки – антична наука і середньовічна наука, які мають назву "протонауки" і сучасна наука ((*modern science*) власне "наука" як така, екуменічна або поза-культурна) і, власне, до місця китайської науки в цьому процесі. Зінін віддає належне тим титанічним зусиллям Нідема при роботі над класичними китайськими філософськими трактатами, що привели його до реконструкції науково-технічних досягнень традиційного Китаю і самої системи наукових понять. Російський учений вважає, що головною заслугою Нідема є те, що при встановленні технічних пріоритетів і "титрування" (взаємопроникнення культур) був визначений предмет і реконструйовані об'єкти історико-філософського дослідження. Зінін детально зупиняється на нідемовській характеристиці китайської науки, її специфічній структурі (розподіл на науки ортодоксальні, напівортодоксальні і неортодоксальні; ця троїчна структура приймається всіма послідовниками Нідема), методології китайської науки (що була єдиною і визначалася китайською *philosophia perennis* – організмічним матеріалізмом або натуралізмом), *інтерналістських* аргументах розвитку китайської науки (гальмуючих (або негативних) і прискорюючих (або позитивних) чинниках). В цілому Зінін вважає, що нідемовська концепція китайської науки є нідемовським міфом китайської науки, що в науковому плані позитивно вплинув на саму постановку проблеми і розвиток дійсно наукових досліджень китайської наукової традиції. Зінін услід за А. І. Кобзєвим і Цянь Веньюанем переходить на позиції заперечення існування науки у Китаї і пропонує провести порівняння розвитку наукових знань в Китаї з європейською натурфілософією (особливо з німецькою натурфілософією XIX століття)[64].

Висновки

Отже, можна запропонувати таку систематизацію критичного сприйняття кон-

цепції Дж. Нідема стосовно історії виникнення і розвитку наукових знань у Китаї:

1. Ідеологічний підхід був домінуючим наприкінці 50-х – на початку 70-х рр. XX ст.; це було обумовлено неприйняттям марксистської методології з боку більшості західних дослідників, що посилювалося політичним чинником (ліві переконання Нідема). Зіграв негативну роль, оскільки майже повністю відкидав науковість даної концепції. Даного підходу дотримувалися історики науки, філософи, історики (найхарактернішим є приклад критики з боку Ч. Джіліспі).

2. Апологетичний підхід почав формуватися одразу ж після виходу перших праць Нідема. По суті, він пов'язаний із задачами популяризації даної концепції. Цьому, очевидно, сприяв і сам Нідем, оскільки він вирішував питання фінансування основного проекту шляхом видання невеликих і популярних праць з даної тематики, що сприяло цьому процесу. Набув поширення серед послідовників Нідема, які некритично (або з незначною критикою) сприймають основні положення концепції свого вчителя. Даний підхід розвивається у напрямку розширення географії досліджень, тобто робиться акцент на компаративістику і вдосконалення методології, запропонованої Дж. Нідемом. Найяскравішим представником даного підходу є учень Нідема Г. Блу.

3. Критичний підхід так само, як і апологетичний підхід, став формуватися одразу ж після виходу перших томів "Науки і цивілізації в Китаї" у середовищі учнів та співробітників Нідема (перш за все, це Ш. Накаяма й Н. Сивін) і соціологів науки (наприклад Сол Рестіво). Проте даний підхід вигідно відрізняється від попередніх двох унаслідок того, що в його межах відбувається діалектичний розвиток нідемовської методології дослідження.

4. Негативний підхід – крайній вираз критичного підходу, що сформувався в 80-ті роки XX століття (засновник – Цянь Веньюань). Виражається у запереченні факту існування науки в традиційному Китаї. Розповсюджений серед представників сучасного покоління філософів, наукознавців і синологів.

---

[1] Масперо (Maspero) Анрі (1883–1945) – французький дослідник історії і філософії Китаю, син відомого єгиптолога Р. Масперо, учень Э. Шаванна (1865–1918). На початку наукової діяльності займався дослідженням мов, етнографії та історії В'єтнаму. Згодом займався вивченням китайської мови та стародавньої історії Китаю.

[2] Чатлі (Chatley) Герберт (1895?–1947) – англійський історик науки і техніки, китаєзнавець.

[3] Форке (Forke) Альфред (1867–1944) – німецький синолог, один з останніх філософів-енциклопедистів, що розробляли загальні принципи підходу західної науки до науково-філософської, духовної та ідейної спадщини Китаю. Важливо відзначити, що дослідження Форке багато в чому передували науковому проекту Дж. Нідема "Наука і цивілізація в Китаї".

[4] Зінін Сергій Васильович. 4.7.1957. Китаєзнавець-філолог, історик і математик. Науковий співробітник Інституту сходознавства РАН (відділ літератур Сходу). Основний напрямок досліджень – методологія традиційної китайської науки, іцзиністика, стародавня і середньовічна китайська література.

[5] Зинин С. В. Джозеф Нидэм и китайская культура // Мир Будды и китайская цивилизация. Восточный альманах. № 2. Под ред. Т. П. Григорьевой. – Москва, 1996. – С. 172–190. (Дана стаття була надрукована під дещо зміненою назвою в журналі "Схід": Зинин С. В. Китайская традиционная наука и Джозэф Нидэм // Восток. – 1997. – №1. – С. 113–123).

[6] Каменский З. А. Цели и формы историко-философского исследования // Философские науки. – 1986. – №5. – С. 83.

[7] Шигеру (Nakayama) Накаяма. 22 липня 1928. Почесний професор Університету Канагава (Японія), віце-президент Міжнародної академії історії науки, історик науки (особливо її гуманістичного аспекту).

[8] Nakayama S. Joseph Needham and his Rivals: Japanese Yabuuti School and others December 8, 2000, 15.00-15.40 Keynote Speech at Joseph Needham's 100th Birthday, Kao Hshung in Taiwan Nakayama Shigeru (中山茂) / http://homepage3.nifty.com/shigeru-histsci/needham.html

[9] Бодде (Bodde) Дьорк. 1909, американський китаєзнавець, фахівець в галузі історії, філософії, права і культури Китаю.

[10] Грем (Graham) Енгьюс Чарльз (1919–1990), професор Лондонського університету, пізніше співробітник Інституту східно-азіатської філософії (Сінгапур). Основна проблематика праць пов'я-

зана з теорією пізнання, його формами, специфікою вираження пізнаваного і пізнаного в різних філософських школах традиційного Китаю.

[11] Райт (Wrieht) Артур (1913–1976), синолог, професор Йельського університету. Основна проблематика праць пов’язана з питаннями політології, філософії, історії, релігієзнавства і культури Китаю. При цьому головною проблемою його досліджень є визначення місця і ролі буддизму в китайському духовному житті, філософії і культурі.

[12] А. Хаммель (A.W. Hummel).

[13] Nakayama S. Joseph Needham and his Rivals: Japanese Yabuuti School and others December 8, 2000, 15.00-15.40 Keynote Speech at Joseph Needham’s 100th Birthday, Kao Hshung in Taiwan Nakayama Shigeru (中山茂) / http://homepage3.nifty.com/shigeru-histsci/needham.html

[14] Чарльз Джилиспи (Charles Gillispie)

[15] Александр Койре (Alexandre Koyre)

[16] Сол Рестіво (Sal Restivo), професор соціології і дослідження науки Департаменту дослідження науки і техніки Ренселарського політехнічного інституту, професор інформаційних технологій (Інформаційно-технологічна програма Ренселарського політехнічного інституту). Основна проблематика праць пов’язана з компаративною історією, соціологією і антропологією знань, науки і математики; соціологія і етнографія мислення; соціологія релігії; наука і релігія; інтимні відносини / теорія еротичного; соціологічна теорія; етнографічні методи, історіографія, соціологічна методологія.

[17] Restivo, Sal P. Problems and Prospects in the Needham Paradigm for Social Studies of Chinese and Modern Science, Proceedings of the First International Conference on Social Studies of Science (Cornell University, Ithaca, NY, 1976).

[18] Restivo, Sal P. Joseph Needham and the comparative sociology of Chinese and modern science. In Research in Sociology of Knowledge, Sciences, and Art, 1979, 2: 25–51.

[19] Nelson, Benjamin. Sciences and Civilizations, ‘East’ and ‘West’. Joseph Needham and Max Weber. Boston Studies in the Philosophy of Science, 1974. 11: 445–493.

[20] Cowling, Maurice. Joseph Needham & The History Of Chinese Science. The New Criterion Vol. 11, No. 6, February 1993 / http://www.newcriterion.com/archive/11/feb93/cowling.htm#back1

[21] Cowling, Maurice. Joseph Needham & The History Of Chinese Science. The New Criterion Vol. 11, No. 6, February 1993 / http://www.newcriterion.com/archive/11/feb93/cowling.htm#back1

[22] Qian Wen-yuan. The great inertia: scientific stagnation in traditional China. L.: Groom Helm. 1985. – XII, 155 p.

[23] Фен Юлань (Фен Чжішен). 1895–1990. Філософ, історик філософії.

[24] Ху Ши (Ху Шичжі). 1891–1962. Філософ (представник прагматизму), соціолог, історіограф, літературознавець, публіцист і суспільний діяч, прихильник вестернізації Китаю, мав великий вплив на еволюцію суспільно-політичної думки Китаю.

[25] Qian Wen-yuan. The great inertia: scientific stagnation in traditional China. L.: Groom Helm. 1985. – XII, 155 p.

[26] Дана конференція проводиться Дослідницькою групою з питань історії та філософії китайської науки і техніки Першого департаменту: комунікації і історії Берлінського технічного університету.

[27] Bo Zhongxin. A few perspectives on “Joseph Needhams’s Thesis” / 8th International Conference on the History of Science in China / http://www.tu-berlin.de/fak1/philosophie/china/english/abstracts/Bo.html

[28] Bo Zhongxin. A few perspectives on “Joseph Needhams’s Thesis” / 8th International Conference on the History of Science in China / http://www.tu-berlin.de/fak1/philosophie/china/english/abstracts/Bo.html

[29] Нидэм Дж. Общество и наука на Востоке и на Западе // Наука о науке. (Сборник статей) / Перевод с английского. – М.: Прогресс, 1966. – С. 149–177.

[30] Федина Е. М. Нидэм Дж. Наука и цивилизация в Китае // Актуальные проблемы истории китайской философии. – М., 1983. – С. 51–74.

[31] Жоль Костянтин Костянтинович, український філософ

[32] Жоль К. К., Выдрин В. С. Куда бредет пилигрим: Восточные религии, культура, молодежь. – К.: Молодь, 1988. – С. 113–119.

[33] Кобзев А. И. Концепция Дж. Нидэма и ее критика (обзор) // Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае. – М., 1987;

Кобзєв Артем Ігоревич. 15.10.1953. Історик китайської філософії, провідний науковий співробітник Інституту сходознавства РАН. Основні напрямки дослідження – історія китайської філософії, традиційної китайської науки і суспільної думки, порівняльна культурологія.

[34] Зинин С. В. Джозеф Нидэм и китайская культура // Мир Будды и китайская цивилизация. Восточный альманах. № 2. Под ред. Т. П. Григорьевой. – Москва, 1996. – С. 172–190; Зинин С. В. Китайская традиционная наука и Джозэф Нидэм // Восток. – 1997. – №1. – С. 113–123.

[35] Томас Семюел Кун (Kuhn, Thomas Samuel), 1922–1996. Американський історик і філософ науки.

[36] Кійосі Ябууті (Yabuuti Kiyosi, 藪内清), 1906–2000. Японський історик китайської астрономії і математики.

[37] Needham, Joseph, et al. Science and Civilisation in China. Vol. III. Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth, 169-641. Cambridge University Press, 1959. – P. 390.

[38] Nakayama, Shigeru. A History of Japanese Astronomy. Chinese Background and Western Impact. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969. – P. 3.

[39] Nakayama S. & Sivin N. (eds.). Joseph Needham, organic philosopher // Chinese Science (MIT Press, 1973) pp. 23–44.

[40] Грегорі Блю (Gregory Blue) (департамент історії Університету Вікторія (Вікторія, Канада); Ph.D. (Кембріджський університет) соціальні і політичні науки – тема дисертації "Традиційний Китай в Західній соціальній думці: історичне дослідження від Монтеск'є до Макса Вебера". Наукові інтереси вченого зосереджені на дослідженні міжнародної політики, західної інтелектуальної і культурної історії, порівняльної історії науки, міжнародних соціальних рухів, порівняльної економічної і соціальної історії, історії Китаю та Індії (з 1400 р.), історія колоніальних і постколоніальних суспільств.

[41] Blue, Gregory. Conference on "The Historical Dynamics of Oriental Societies" // *Needham Research Institute Newsletter*, 7 (Jan. 1990), pp. 1–3; Blue, Gregory. "A.C. Moule and Marco Polo" // *Needham Research Institute Newsletter,* no. 6 (June 1989), pp. 2–3; Blue, Gregory. "A.C. Moule and Marco Polo: an addendum" // *Needham Research Institute Newsletter*, no. 8 (June 1990); p. 3. – Відзначимо, що Г. Блу був одним з організаторів конференції "Динаміка східних суспільств", що проводилася Науково-дослідним інститутом Нідема (Кембридж, вересень 1989 р.).

[42] Blue, Gregory. (With J. Needham), "The Universality of Science, Cultural Relativism and the Third World", review article of C. Alvares, *Homo Faber: Technology and Culture in India, China and the West from 1500 to the Present Day* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1980) in: Minerva, XVIII, 2 (Summer 1980), pp. 360–63. Abbreviated version in *Pacific Affairs*, vol. 54, no. 1 (Spring, 1981), pp. 116–18.

[43] Blue, Gregory. "Joseph Needham, Heterodox Marxism, and the Social Background of Chinese Science", *Science & Society* [New York], vol. 62, no. 2 (Summer 1998); pp. 195–217.

[44] Blue, Gregory. "Joseph Needham et l'histoire chinoise" in *Revue Prüface* [Paris], no. 15, October-November 1989; pp. 92–97; abbreviated version published as "Joseph Needham and the Study of Chinese History", in *China Now*, no. 114, Autumn 1985; pp. 33–35.

[45] Blue, Gregory. "Joseph Needham – a Publication History" in: *Chinese Science [UCLA]*, no. 17, 1997; pp. 90–132.

[46] Blue, Gregory. "Joseph Needham's Contribution to the History of Science and Technology in China", in: A. Abdel-Malek, G. Blue & M. Pecujlic, (eds.), *Science and Technology in the Transformation of the World: Proceedings of the First International Conference on the Transformation of the World.* Tokyo: United Nations University (UNU) Press, 1981. [Also issued as published as stand alone off-print] / http://www.unu.edu/unupress/unupbooks/uu01se/gregory%20blue

[47] Blue, Gregory. "Science(s), Civilisation(s), Historie(s): a Continuing Dialogue with Joseph Needham", chapter in: S. Irfan Habib and Druva Raina (eds), *Situating the History of Science: Dialogues* with Joseph Needham. New Delhi & London: Oxford University Press. [Expected in late 1998]

[48] Blue, Gregory. [In press] "Joseph Needham, Heterodox Marxism, and the Historiography of Chinese Science" in: *Proceedings of the 20th International Congress for the History of Science.* [Expected in 2001]

[49] Blue, Gregory. Dr. Joseph Needham [Obituary] in: *Canadian College for Chinese Studies Journal.* Vol. 1, no. 2 (1996) p. 3 & 9.

[50] Blue, Gregory. [In press] "Joseph Needham" in Peter Harman & Simon Mitton (eds.), *Cambridge Scientific Minds.* Cambridge: Cambridge University Press. [Expected late 2001]

[51] Blue, Gregory. Joseph Needham's Contribution to the History of Science and Technology in China", in: A. Abdel-Malek, G. Blue & M. Pecujlic, (eds.), *Science and Technology in the Transformation of the World: Proceedings of the First International Conference on the Transformation of the World.* Tokyo: United Nations University (UNU) Press, 1981. [Also issued as published as stand alone off-print.] / http://www.unu.edu/unupress/unupbooks/uu01se/uu01se0u.htm

[52] Blue, Gregory. Joseph Needham's Contribution to the History of Science and Technology in China", in: A. Abdel-Malek, G. Blue & M. Pecujlic, (eds.), *Science and Technology in the Transformation of the World: Proceedings of the First International Conference on the Transformation of the World.* Tokyo: United Nations University (UNU) Press, 1981. [Also issued as published as stand alone off-print] / http://www.unu.edu/unupress/unupbooks/uu01se/uu01se0u.htm

[53] Сивін (Sivin) Натан. 1931. Американський китаєзнавець, доктор філософії, професор китайської культури і історії науки факультету східних досліджень Пенсільванського університету. Автор

творів з історії китайської науки і релігії. Редактор серії монографій “Наука Східної Азії”, що видається Масачусетським технологічним інститутом.

[54] Nakayama S. & Sivin N. (eds.). Joseph Needham, organic philosopher // Chinese Science (MIT Press, 1973) pp. 23–44.

[55] Sivin, Nathan. Chinesische Wissenschaft: Ein Vergleich der Ansätze von Max Weber and Joseph Needham. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1983.

[56] Зинин С. В. Концепция Сивина // Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае. – М., 1987; Зинин С. В. Между универсализмом и релятивизмом: Натан Сивин в поисках китайской науки // Мир Будды и китайская цивилизация. Восточный альманах. № 2. Под ред. Т. П. Григорьевой. – М., 1996. – С. 191–211.

[57] Graham, A. C. China, Europe, and the Origins of Modern Science: Needham’s The Grand Titration. In Nakayama & Sivin 1973: 45–69.

[58] Graham, A. C. China, Europe, and the Origins of Modern Science: Needham’s The Grand Titration. In Nakayama & Sivin 1973: 45–69.

[59] Graham, A. C. China, Europe, and the Origins of Modern Science: Needham’s The Grand Titration. In Nakayama & Sivin 1973: 45–69.

[60] Bodde D. Evidence for ‘Laws of Nature’ in Chinese Thought. Harvard Journal of Asiatic Studies, 20: 709–727. 1959.

[61] Chan Wing-tsit. Neo-Confucianism and Chinese Scientific Thought. Philosophy East and West, 6: 309–322. 1957.

[62] Hubert Jones, Richard. Joseph Needham’s Mysticism and Science: against Needham on Taoism. Journal of Chinese Philosophy, 8, 2 (June 1981), pp. 245–66.

[63] Кобзев А. И. Концепция Дж. Нидэма и ее критика (обзор) // Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае. – М., 1987.

[64] Зинин С. В. Джозеф Нидэм и китайская культура // Мир Будды и китайская цивилизация. Восточный альманах. № 2. Под ред. Т. П. Григорьевой. – Москва, 1996. – С. 172–190.

ЛІТЕРАТУРА

Жоль К.К., Выдрин В.С. **Куда бредет пилигрим: Восточные религии, культура, молодежь.** Киев, *1988*.

Зинин С.В. Джозеф Нидэм и китайская культура **// Мир Будды и китайская цивилизация. Восточный альманах / Под ред. Т. П. Григорьевой.** Москва, *1996*, №2.

Зинин С.В. Китайская традиционная наука и Джозэф Нидэм **// Восток,** *1997*, №1.

Зинин С.В. Концепция Сивина **// Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае.** Москва, *1987*.

Зинин С.В. Между универсализмом и релятивизмом: Натан Сивин в поисках китайской науки // Мир Будды и китайская цивилизация. Восточный альманах / Под ред. Т. П. Григорьевой. Москва, *1996*, № 2.

Каменский З.А. Цели и формы историко-философского исследования **// Философские науки,** *1986*, №5.

Кобзев А.И. Концепция Дж. Нидэма и ее критика (обзор) **// Современные историко-научные исследования: наука в традиционном Китае.** Москва, *1987*.

Нидем Джозеф **// Китайская философия: Энциклопедический словарь.** Москва, *1994*.

Bo Zhongxin. A Few Perspectives On “Joseph Needhams’s Thesis”. 8th International Conference on the History of Science in China / http://www.tu-berlin.de/fak1/philosophie/china/english/abstracts/Bo.html

Bodde D. Evidence for ‘Laws of Nature’ in Chinese Thought / Harvard Journal of Asiatic Studies, *1959*, №20.

Blue Gregory. Joseph Needham, Heterodox Marxism, and the Social Background of Chinese Science // *Science & Society* [New York], vol. 62, no. 2 (Summer 1998); pp. 195–217.

Blue Gregory. Joseph Needham et l’histoire chinoise // in *Revue Prüface* [Paris], no. 15, October-November 1989; pp. 92–97; abbreviated version published as “Joseph Needham and the Study of Chinese History”, in *China Now*, no. 114, Autumn 1985; pp. 33–35.

Blue Gregory. Joseph Needham – a Publication History // *Chinese Science [UCLA], 1997,* no. 17, pp. 90–132.

Blue Gregory. Joseph Needham's Contribution to the History of Science and Technology in China // A. Abdel-Malek, G. Blue & M. Pecujlic, (eds.), *Science and Technology in the Transformation of the World: Proceedings of the First International Conference on the Transformation of the World.* Tokyo: United Nations University (UNU) Press, 1981. [Also issued as published as stand alone off-print] / http://www.unu.edu/unupress/unupbooks/uu01se/uu01se0u.htm

Blue Gregory. Science(s), Civilisation(s), Historie(s): a Continuing Dialogue with Joseph Needham, chapter in: S. Irfan Habib and Druva Raina (eds), *Situating the History of Science: Dialogues* with Joseph Needham. New Delhi & London: Oxford University Press [Expected in late 1998]

Blue Gregory. Joseph Needham // Peter Harman & Simon Mitton (eds.), *Cambridge Scientific Minds.* Cambridge: Cambridge University Press [expected late 2001] [In press].

Blue Gregory. [Videofilm]. Joseph Needham interviewed by Gregory Blue, in the series *Interviews with Historians.* Institute of Historical Research, University of London, 1990.

Blue Gregory. (With J. Needham). The Universality of Science, Cultural Relativism and the Third World, review article of C. Alvares // *Homo Faber: Technology and Culture in India, China and the West from 1500 to the Present Day* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1980) in: Minerva, XVIII, 2 (Summer 1980), pp. 360–63. Abbreviated version in *Pacific Affairs*, (Spring, 1981), vol. 54, no. 1, pp. 116–18.

Blue Gregory. Conference on 'The Historical Dynamics of Oriental Societies, // *Needham Research Institute Newsletter*, Jan. 1990, 7, pp. 1–3.

Blue Gregory. A.C. Moule and Marco Polo, in *Needham Research Institute Newsletter*, June 1989, no. 6, pp. 2–3.

Blue Gregory. A.C. Moule and Marco Polo: an addendum, in: *Needham Research Institute Newsletter*, June 1990, no. 8, p. 3

Blue Gregory. Dr. Joseph Needham [Obituary] in: *Canadian College for Chinese Studies Journal.* 1996, Vol. 1, no. 2, p. 3 & 9.

Chan Wing-tsit. Neo-Confucianism and Chinese Scientific Thought. Philosophy East and West, *1957*.

Cowling Maurice. Joseph Needham & The History Of Chinese Science. The New Criterion, February 1993, Vol. 11, No. 6 / http://www.newcriterion.com/archive/11/feb93/cowling.htm#back1

Hubert Jones Richard. Joseph Needham's Mysticism and Science: against Needham on Taoism. Journal of Chinese Philosophy // June 1981, 8, 2.

Graham, A. C. China, Europe, and the Origins of Modern Science: Needham's The Grand Titration // Nakayama & Sivin 1973.

Nakayama Shigeru. A History of Japanese Astronomy. Chinese Background and Western Impact. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1969.

Nakayama S. Joseph Needham and his Rivals: Japanese Yabuuti School and others December 8, 2000, 15.00-15.40 Keynote Speech at Joseph Needham's 100th Birthday, Kao Hshung in Taiwan Nakayama Shigeru (中山茂) http://homepage3.nifty.com/shigeru-histsci/needham.html

Nakayama S. & Sivin N. (eds.) Joseph Needham, organic philosopher. Chinese Science (MIT Press, *1973*).

Needham Joseph, et al. Science and Civilisation in China. Vol. III. Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth, 169-641. Cambridge University Press, *1959.*

Nelson Benjamin. Sciences and Civilizations, 'East' and 'West'. Joseph Needham and Max Weber. Boston Studies in the Philosophy of Science, *1974,* 11.

Li Guohao et al., editors. Explorations in the History of Science and Technology in China. A Special Number of the Collections of Essays on Chinese Literature and History. Shanghai: Chinese Classics Publications House, *1982.*

Restivo Sal P. Problems and Prospects in the Needham Paradigm for Social Studies of Chinese and Modern Science // Proceedings of the First International Conference on Social Studies of Science (Cornell University, Ithaca, NY, 1976).

Restivo Sal P. Joseph Needham and the comparative sociology of Chinese and modern science. A Critical Perspective. // Research in Sociology of Knowledge, Sciences, and Art, *1979*, 2.

Sivin Nathan. Chinesische Wissenschaft // Ein Vergleich der Ansȇtze von Max Weber and Joseph Needham. Frankfurt am Main. Suhrkamp, *1983.*

Science in Traditional China: a Comparative Perspective. Camb. (Mass.), *1981.*

The Grand Titration: Science and Society in East and West. L., *1969.*

Qian Wen-yuan. The great inertia: scientific stagnation in traditional China. L.: Groom Helm. *1985*. XII.

Л.Р. Концевич

ЛІТЕРАТУРА З КОРЕЇСТИКИ, ЯКА БУЛА ВИДАНА В РОСІЇ ТА ДЕЯКИХ КРАЇНАХ СНД В 1991–2003 рр.*

(Москва, Институт востоковедения РАН)

Азия–2000: путь к сотрудничеству и экономическому обновлению. Сборник статей. – М.: Центр азиатских исследований, Институт международной экономики и политических исследований РАН, 2002 (см. статьи по Корее).

Актуальные проблемы Корейского полуострова. Сб. статей. Вып.1. – М.: ИДВ РАН, 1996. – 258 с. (Корейский фонд). ИДВ РАН.

Актуальные проблемы российского востоковедения [Посвящается памяти чл.-корр. АН СССР Г.Ф. Кима] / Отв. ред. В.Ф. Ли. – М.: Дипломатическая академия МИД России – Институт актуальных международных проблем – Международная конфедерация корейских ассоциаций СНГ, Изд. “БИНОМ”, 1994. – 337 с., портр. ДА МИД.

Ан Джун Гын и антияпонское освободительное движение на территории России. Материалы корейско-российской международной конференции (Proceedings of Korean-Russian International Conference). – Влд.: ДВГУ, 2001. – 151 с. ДВГУ.

Аносова Л.А., Матвеева Г.С. Южная Корея: взгляд из России / Ред. М.Л. Титаренко. – М.: “Наука” (Физматлит), 1994. – 253 с.

Бажанова Н. Е. Внешнеэкономические связи КНДР. В поисках выхода из тупика. – М.: “Восточная литература”, 1993. – 215 с.

Белая книга о депортации корейского населения России в 30–40-х годах / Сост. Ли У Хё (В. Ф. Ли), Ким Ён Ун. Кн. 1–2. – М.: Международная конфедерация корейских ассоциаций СНГ – Московский международный университет, Изд. “Интерпракс”, 1992–1997. Кн. 1. – 1992. – 205 с.; Кн. 2. – 1997. – 302 с. ДА МИД.

Бок Зи Коу. Корейцы на Сахалине. – Южно-Сахалинск, 1993. – 219 с.

Бугай Н.Ф. Российские корейцы: новый поворот истории (90-е годы). – М.: “Русское слово”, 2000. – 84 с.

Бугай Н.Ф. Российские корейцы и политика “солнечного тепла”. – М.: “Готика”, 2002. – 254 с. (Библиотека по истории российских корейцев. Общероссийское объединение корейцев).

Бугай Н.Ф. Социальная натурализация и этническая мобилизация (на примере российских корейцев). – М., 1998.

Булычев Г.Б. Политические системы государств Корейского полуострова. – М.: МГИМО, 2002. МГИМО.

Бэк Чжун Ки. Становление политической системы в КНДР и роль СССР (после Корейской войны). – М.: МГУ, 1997. – 224 с. МГУ.

Бэ Ын Гиёнг. Краткий очерк истории советских корейцев (1922–1938). – М.: Изд-во Московского ун-та, 2001. – 140 с. МГУ.

Верхоляк В.В., Каплан Т.Ю. Учебник корейского языка для студентов I курса. – Влд.: ДВГУ, 1997. – 211 с. (Корейский фонд). ДВГУ.

Верхоляк В.В., Галкина Л.В., Кожемяко В.Н. Учебник корейского языка для студентов II курса. – Влд.: ДВГУ , 1998. – 233 с. (Корейский фонд). ДВГУ.

Вестник Центра корееведческих исследований ДВГУ. № 1, 2000 (Специальный выпуск. – Сто лет корееведения в ДВГУ. Материалы Международной научной конференции. Тезисы и доклады. 4–6 октября 2000 г.). – Влд., 2000. – 179 с. ДВГУ.

Вестник Центра корееведческих исследований ДВГУ. № 1 (2). История российско-корейских отношений на Дальнем Во-

---

* *Дана публікація є лише додатком до великої за обсягом статті відомого російського вченого-сходознавця Л.Р. Концевича “Российское корееведение на современном этапе”, яка була надрукована в альманасі “Российское корееведение” (Вип. №3. – 2003). Редколегія журналу “Східний світ” щиро вдячна п. Л.Р. Концевичу за дозвіл надрукувати тільки цю частину його цікавої та змістовної роботи.*

стоке / Отв. ред. И.А. Толстокулаков. – Влд.: ДВГУ, 2001. – 200 с. (Корейский фонд). ДВГУ.

Вестник Центра корееведческих исследований ДВГУ. № 1 (3). Некоторые аспекты законодательного регулирования российско-корейских отношений / Отв. ред. И.А. Толстокулаков. – Влд.: ДВГУ, 2002. – 137 с. (Корейский фонд). ДВГУ.

Вестник Центра корейского языка и культуры / Центр корейского языка и культуры, Восточный факультет СПбГУ. Ред. А.Г. Васильев и М.И. Никитина. Вып. 1. – СПб.: "Петербургское востоковедение", 1996. – 209 с. (Корейский фонд). СПбГУ.

Вестник Центра корейского языка и культуры / Центр корейского языка и культуры, Восточный факультет СПбГУ. Ред. А.Г. Васильев. Вып. 2. – СПб.: "Петербургское востоковедение", 1997. – 256 с. (Корейский фонд). СПбГУ.

Вестник Центра корейского языка и культуры / Центр корейского языка и культуры, Восточный факультет СПбГУ. Отв. ред. А.Г. Васильев. Вып. 3–4. – СПб.: "Петербургское востоковедение", 1999. –366 с. СПбГУ.

Вестник Центра корейского языка и культуры / Центр корейского языка и культуры, Восточн. факультет, СПбГУ. Отв. ред. А.Г. Васильев. Вып. 5–6. – СПб., 2003. – 390 с. СПбГУ.

Взаимоотношения народов России, Сибири и стран Востока: История и современность. Подготовительные материалы ко 2-й Международной научно-практической конференции. Кн.1–2. – Иркутск, 1996 (см. материалы по Корее).

Война в Корее 1950–1953 гг.: Взгляд через 50 лет. Материалы международной научно-теоретической конференции. Москва, 23 июня 2000 г. – М.: РОО "Первое марта", 2001. – 347 с. ИВ РАН, Ин-т военной истории и др.

Война в Корее 1950–1953. Военно-исторический очерк. – СПб.: "Полигон", 2000. – 928 с., ил. ("Военная история").

Волков С.В. Служилые слои на традиционном Дальнем Востоке. – М.: "Восточная литература" РАН, 1999. – 312 с. (Прилож. к серии: "Исследования по Корее") (Корейский фонд). МЦК.

Волков С.В., Симбирцева Т.М. Республика Корея. Карманная энциклопедия. – М.: "Муравей-Гайд", 2000. – 512 с.

Волшебная кисточка. Корейские народные сказки / Пер. с кор. Пак Хён Соп, Л. Галкина, В. Верхоляк, В. Кожемяко. Под ред. В. Верхоляка. – Влд.: ДВГУ, 1999. – 200 с. ДВГУ.

Вооруженные силы и военная экономика стран Азии и Северной Африки. Информационно-аналитический справочник. Изд. 2. – М.: ИВ РАН, 2002. – 383 с. (Северная Корея – с. 309–319, Южная Корея – с. 320–337). ИВ РАН.

Вопросы истории Кореи. Петербургский научный семинар – 2001. – СПб.: "Фонд восточных культур", 2002. – 167 с. СПбГУ.

Воробьев М.В. Корея до второй трети VII в. Этнос, общество, культура и окружающий мир. – СПб.: "Петербургское востоковедение", 1997. – 432 с. ("Orientalia"). (Корейский фонд). СПбФ ИВ РАН.

Воробьев М.В. Очерки культуры Кореи. – СПб.: "Петербургское востоковедение", 2002. – 192 с. ("Orientalia") (Российский гуманитарный научный фонд). СПбФ ИВ РАН.

Воронцов А.В. "Треугольник" США – Япония – Южная Корея. Миф или реальность. – М.: "Наука", 1991. – 197 с. ИВ РАН.

Воронцов А. В. Республика Корея: социально-экономическая структура и торгово-экономические отношения с СНГ. Изд. 2, исправл. и доп. – М.: ИВ РАН, 1998. – 100 с. (Посольство РК в Москве). ИВ РАН.

Воронцов В.Б., Кам Бёнхи. Россия и Корея (1945–1992). – М.: МЦК МГУ, 1993. – 136 с. МЦК – ИВ РАН.

Время газетной строкой [Сборник статей в связи с 75-летием корейских газет в СССР и СНГ] / Отв. ред. С.К. Козыбаев. – Алматы, 1998.

Вторая научная конференция преподавателей и студентов Восточного института ДВГУ. Тезисы докладов. – Влд.: ДВГУ, 1997 (см. материалы по Корее). ДВГУ.

Высшее образование на Дальнем Востоке: история, современность, будущее. Материалы научной конференции. Влд.: ДВГУ, 1998 (имеются материалы по Корее). ДВГУ.

Габрусенко Т.В. Эти непонятные корейцы. – М.: "Муравей", 2003. – 304 с., ил.

Горелый И.О. Корея. Концепции объединения. – М.:, "Восточная литература" РАН, 1997. – 126 с. ИДВ РАН.

Горсть океана. Повести и рассказы корейских писателей / Сост. М. Пак. – Алматы: Сонг синема, 1992.

Государство Бохай (698–926 гг.) и племена Дальнего Востока России / Отв. ред. Э.В. Шавкунов. – М.: “Наука”, 1994.– 219 с. (Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока, ДВО РАН). ДВО РАН.

Гриф секретности снят. Потери Вооруженных сил СССР в войнах, боевых действиях и военных конфликтах. Статистическое исследование. – М., 1993 (см. материалы по Корее).

ДВГУ. История и современность. 1899–1999. – Влд.: ДВГУ, 1999. – 704 с. (Материалы по истории корееведения – с. 14–31). ДВГУ.

Депортация народов СССР (1920–1930-е годы) / Сост.-ред. Ю.Б. Симченко, Д.Н. Нокотович, Т.Ф. Павлова. Ч. 1. – М., 1992 (имеются материалы о советских корейцах).

Дмитриева В.Н. Учебное пособие по экономическому переводу (Корейский язык). – М.: МГИМО (У), 2001. – 126 с. МГИМО.

Дмитриевская Н. П. Япония и Южная Корея: партнеры и соперники. – М.: “Наука”, 1992. – 199 с.

Дорогой горьких испытаний (к 60-летию депортации корейцев России). Книга воспоминаний / Сост. В.В. Тян и др. – М.: “Экслибрис-Пресс”, 1997. – 288 с. (Международная ассоциация корейцев).

Жданова Л.В. Поэтическое творчество Чхое Чхивона (857 –?). – СПб.: “Петербургское востоковедение”, 1998. – 304 с. (“Orientalia”) (Корейский фонд). СПбФ ИВ РАН.

Жизнь и труд посвятившие Корее. Российские корееведы 2-й половины XX века. Сб. статей / Сост. Ю.В. Ванин. Ред. Ю.В. Ванин и Л.Р. Концевич. – М.: “Первое марта”, 2003. – 263 с. ИВ РАН.

Забровская Л.В. Историографические проблемы японо-китайской войны 1894–1895 гг. – Влд., 1993. – 124 с. (см. материалы по Корее). (Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока, ДВО РАН). ДВО РАН.

Забровская Л.В. Россия и КНДР: опыт прошлого и перспективы будущего (1990-е годы). – Влд.: ДВГУ , 1998. – 115 с. (Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока, ДВО РАН). ДВО РАН.

Забровская Л.В. Россия и Республика Корея: от конфронтации к сотрудничеству (1970–1990-е гг). – Влд., 1996. – 127 с. (Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока, ДВО РАН). ДВО РАН.

Забровская Л.В. Китайский миропорядок в Восточной Азии и формирование межгосударственных границ (на примере китайско-корейских отношений в XVII–XX вв.). – Влд.: ДВГУ, 2000. – 90 с. (Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока, ДВО РАН). ДВО РАН.

Звено нежности. Рассказы и повести корейских писателей / Сост. М. Пак. – Алматы: Сонг синема, 1994.

Золотая птица гаруда. Рассказы современных корейских писателей / Пер. с кор. Сост. Ким Гын Сик. Ред. С.Н. Сухачев. – СПб.: Центр “Петербургское востоковедение”, 1994. – 352 с. (“Современная проза Востока”). (Фонд “Woo Kyung”).

Иванов А.М., Князев С.Д. Основы конституционного права на Корейском полуострове. Учебное пособие. – Влд.: ДВГУ, 2002, 88 с. ДВГУ.

Иванов А.М., Корчагин А.Т. Уголовный закон и уголовная политика на Корейском полуострове (компаративный анализ). – Влд.: ДВГУ, 2002, 160 с. ДВГУ.

Избранные корейские рассказы новейшего времени. Чу Ёсоп. Ким Донни. Хван Сунвон. Ан Сугиль. Ким Сонхан. Чон Хансук. Ха Гынчхан / Сост. Ким Хёджа. Пер. А.Х. Ин. – М.: Изд-во МЦК МГУ, 2003. – 276 с. (на рус. и кор. яз.). МЦК.

Избранные корейские рассказы нового времени. Ли Гвансу. Ким Донъин. Ким Юджон. Хён Джингон. Ке Ёнмук. Ли Хёсок. Чхве Сохэ / Сост. Ким Сыну. Пер. А.Х. Ин. – М.: Изд-во МЦК МГУ, 2003. – 256 с. (на рус. и кор. яз.). МЦК.

Известия корееведения Казахстана / Ассоциация корееведов Казахстана. Отв. ред. Г.Н. Ким. Вып. 1 – … Алматы, 1996– … .

Известия о корееведении в Казахстане и Средней Азии. Вып. 1–3. Алматы, 1991–1995.

История Востока. Т. 2. Восток в средние века. – М.: “Вост. лит-ра”, 1995; Т. 3. Восток на рубеже средневековья и нового времени. XVI–XVIII вв. – М.: “Вост. лит-ра”, 1999 (см. главы по истории Кореи). ИВ РАН.

История и культура Востока Азии / Материалы международной научной конференции. К 70-летию В.Е. Ларичева. Но-

восибирск, 9–11 декабря 2002 г. Отв. ред. С.В. Алкин. Т. 1–2. Новосибирск: Ин-т археологии и этнографии СО РАН, 2002 (см. материалы по Корее).

История Кореи. Для зарубежных корейцев. – М., 1996 (?).

История Кореи с древности до наших дней. Учебное пособие / Отв. ред. А.В. Торкунов и В.Ф. Ли. – М.: МГИМО (У), 2003. МГИМО и ДА МИД.

История корейцев Казахстана. Сборник архивных документов. Т. 1–3 / Ред. – сост. Сим Ёнг Соб, Г.Н. Ким. – Алматы – Сеул: Аламатинский центр просвещения Республики Корея и др., 1998–2000.

История Российской духовной миссии в Корее. Сб. статей / Сост. Д. Поздняев. – М.: Изд. Свято-Владимирского Братства, 1999. – 376 с., ил.

“История цветов”. Корейская классическая проза / Пер. с *ханмуна*. Сост. и предисл. А.Троцевич. – Л.: “Художественная литература”, 1991. – 656 с.

Июньская демонстрация 1926 г. в Корее. Статьи и материалы / ИВ РАН; РОО “Первое марта”. Подгот. изд. Ю.В. Ванин, Ли Хен Кын. – М.–СПб.: Летний сад, 2003. – 200 с. (текст на рус. и кор. яз.).

Кан А. Сны нерожденных. Повести и рассказы. – Алматы: Сонг синема, 1994.

Кан Г.В. История корейцев Казахстана. – Алматы, 1995.

Кан Г.В. Корейцы в Казахстане. – Алматы: Казахстан, 1994.

Капица М.С. На разных параллелях. Записки дипломата. – М., 1996 (см. материалы по истории Кореи). ИВ РАН.

Ким А. Моя белая лошадь, лети выше… / Пер. М. Пака. – М., 2002.

Ким Б. Ветры наших судеб. Советские корейцы: история и современность. – Ташкент: Узбекистан, 1991.

Ким Б. Корейцы Узбекистана. Кто есть кто. Справочное пособие. – Ташкент, 1999.

Ким Бусик. Самкук саги. Летописи Силла. Изд. текста, пер., вступит. статья и коммент. М.Н. Пака / Отв. ред. А.П. Рогачев. – М.: “Восточная литература” РАН, 2001. – 384, VI; 202, VIII с. (факсимиле) (Памятники литературы народов Востока. Тексты. Большая серия. I, 1). (Переизд. кн. 1959 г.) (Корейский фонд). ИВ РАН – МЦК.

Ким Бусик. Самгук саги. Летописи Когурё. Летописи Пэкче. Хронологические таблицы. Изд. текста, пер., вступит. статья и коммент. М.Н. Пака / Отв. ред. Л.Р. Концевич. – М.: “Восточная литература” РАН, 1995. – 405, VIII; 344, VII с. (факсимиле) (Памятники литературы народов Востока. Тексты. Большая серия. I, 2) (Корейский фонд). ИВ РАН – МЦК.

Ким Бусик. Самгук саги. Разные описания. Биографии. Изд. текста, пер., вступит. статья, коммент., прилож. под общей ред. М.Н. Пака и Л.Р. Концевича. – М.: “Восточная литература” РАН, 2002. – 444, XVIII ст., ил., карты; 217, VI с. (факсимиле) (Памятники литературы народов Востока. Тексты. Большая серия. I, 3) (Корейский фонд). ИВ РАН – МЦК.

Ким В. (Ким Ён Тхэк). Ушедшие вдаль. – СПб., 1997.

Ким В. Кровавый круг. Кн. 1–2. – Алматы, 1998.

Ким В.Д. Правда – полвека спустя. – Ташкент, 1999.

Ким В.Д. Туманган – пограничная река. – Ташкент, 1994.

Ким В.Д. Эшелон 58. – Ташкент: Узбекистан, 1995. – 77 с.

Ким Вон Сик. Россия и Корея на пороге XXI в. – М.: КОРОС, 1999.

Ким Г.Н. История иммиграции корейцев. Кн.1. Вторая половина XIX в. – 1945. – Алматы: “Дайк-Пресс” 1999.

Ким Г.Н. История религий Кореи. Учебное пособие. – Алматы: Қазақ университетi, 2001. – 230 с.

Ким Г.Н. Корейцы за рубежом: прошлое, настоящее и будущее. –Алматы: Гылым, 1995.

Ким Г.Н. *Корё сарам*: историография и библиография. – Алматы: Қазақ университетi, 2000. – 319 с.

Ким Г. Н., Кинг Росс. История, культура и язык *Корё сарам*: (Историография и библиография). – Алматы, 1993.

Ким Г.Н., Сим Ёнг Соб. История просвещения корейцев России и Казахстана. Вторая половина XIX в. – 2000 г. – Алматы: Қазақ университетi, 2000. – 260 с.

Ким Г.Н., Мен Д.В. История и культура корейцев Казахстана. – Алматы: Гылым, 1995.

Ким Джуён. Рыбак не ломает камышей / Сост. Ким Сыну. Пер. Ким Гынсик и Т.В. Габрусенко. – М.: Изд-во МЦК МГУ, 2003. – 266 с.

Ким Мангым (И.С. Серебряков) / Сост. Б.Д. Пак. Ред. Ю.В. Ванин. – М.: ИВ РАН,

2001. – 212 с. ИВ РАН и Общероссийское объединение корейцев.

Ким О.Г. Мировые идеи в корейских и русских паремиях (философский анализ). – Алматы, 1994.

Ким П.Г. Корейцы Республики Узбекистан: история и современность. – Ташкент: Узбекистан, 1993.

Ким П.Г. Корейцы Узбекистана. – Ташкент, 1991.

Ким Пхил. Синтаксические элементы корейского языка. – Алматы: КазГУ, 2000. – 274 с.

Ким Саккат. Зеленые горы / Поэтический пер. А. Жовтис. – Алматы: “Дайк-Пресс”, 2000. – 87 с.

Ким Соволь. И торопятся к морю реки. К 100-летию со дня рождения поэта / Поэтич. пер. А. Жовтис и Пак Ир. – М.: “Святогор”, 2002. – 118 с. (Общероссийское объединение корейцев).

Ким Соволь. Лирика / Пер. с кор. Ким Рехо и Э. Балашов. Изд. подгот. Ким Рехо. – М.: “Первое Марта”, 2003. – 178 с., ил.

Ким Чжу-Ёнг. Раскаты грома / Сост. Ким Кын-Сик. – М.: “Культура”, 1999. – 239 с.

Ким Юн Дук. Динамика баланса сил между США, Россией, Китаем и Японией на Корейском полуострове. Монография / Отв. ред. В.Ф. Ли. – М.: “Научная книга”, 1996. – 226 с. ДА МИД.

Ким Янг Сик. Уныние не свойственно им. Избранные стихотворения / Пер. Б.М. Морозов и Н.М. Маслова. – М.: Изд. МГТУ им. Н.Э. Баумана, 2002. – 144 с.

Ким-Ли В. Самая длинная ночь. Повесть. – Алматы: “Билим”, 1997.

Ким-Ли В. Судьба человека, покинувшего Чхунчхондо. – Алматы: МГП “Берен”; ХЦ “Познание”, 1993.

Кирмасов Б.А. Китай, Корея, Монголия. История молодежных организаций (1919–1939 гг.). – М.: “Социум”, 1993. – 210 с.

Книга памяти. Архивные списки депортированных в 1937 г. российских корейцев. Ч. 1. Авторы–составители: Пак Чон Хё, О.А. Ли. Ред. Д.П. Ли. – М., 1997. – 275 с. МЦК.

Ковжасарова Ж.У. Корейцы в Прикаспии. – Алматы, 1997.

Кон И. Х. Самоучитель корейского языка. – М.: Изд. книг иностранных языков, 1994. – 1073 с.

Конрад Н.И. Неопубликованные работы. Письма / Сост. М.Ю. Сорокина, А.О. Тамазишвили. – М.: “Российская политическая энциклопедия”, 1996. – 544 с., ил. (Архив Российской Академии Наук). (Раздел 1. Очерки социальной организации и духовной культуры корейцев на рубеже XIX–XX вв. Подгот. Р.Ш. Джарылгасинова – с.17–106).

Концевич Л.Р. Корееведение. Избранные работы. – М.: “Муравей-Гайд”, 2001. – 640 с., ил. (Корейский фонд). МЦК – ИВ РАН.

Корейская кухня на нашем столе / Сост. М.В. Володина. – СПб.: ИД “Весь”, 2002. – 96 с. (Кухни народов мира на нашем столе).

Корейская литература в России. Т. 1. / Гл. ред. Ким Сыну. – М.: МЦК МГУ, 2003. – 252 с. (на рус. и кор. яз.). МЦК.

Корейский полуостров в эпоху Тихоокеанского региона в 21-м веке (Международный симпозиум в Москве, организованный Институтом современной истории при газете “Чунан ильбо”. 30–31 мая 1995 г. – [Москва – Сеул]: “Чунан ильбо”, 1995.

Корейский полуостров и вызовы XXI века. Доклады, представленные на VI научной конференции кореистов. Москва, 26–27 марта 2002 г. – М.: ИДВ РАН, 2003. – 192 с. ИДВ РАН.

Корейский полуостров: мифы, ожидания и реальность (Материалы IV научной конференции. Москва, 15–16 марта 2000 г.). 2 вып. – М.: ИДВ РАН, 2001; Вып.1. – 179 с.; Вып.2. – 163 с. ИДВ РАН.

Корейский язык. Вводный курс (초급한국어 , 1) / Авторы: Чжон До Ён (Чжон Сун), М.В. Авдеев, О Кён Сук, К.В. Ермаков. – М.: Корейская школа “Вон-Гванг” в Москве, 2002. – 231 с. (с аудиокассетой).

Корейцы – жертвы политических репрессий в СССР 1934–1938 гг. Кн. 1. – М.: Кимкор, 2000. – 278 с., ил.

Корейцы – жертвы политических репрессий в СССР 1934–1938 гг.. Кн. 2 / Сост. Светлана Ку (Дегай), Ли Хёнг Гын. – М.: Возвращение, 2002. – 288 с., илл. (Моск. Региональная общественная организация “Первое марта”).

Корейцы Казахстана: иллюстрированная история / Сост.: Г.Н. Ким, Г.В. Кан, Д.В. Мён, В.И. Ан. – Сеул: СТЦ, 1997 (на рус., кор. и англ. яз.).

Корейцы на российском Дальнем Востоке. Сб. научных трудов. Вып.1. – Влд.: ДВГУ, 1999. ДВГУ.

Корейцы на российском Дальнем Востоке (2-я половина XIX – начало XX в.). Документы и материалы. – Влд.: ДВГУ , 2001. – 380 с. (Корейский фонд). ДВГУ.

Корея. Путеводитель / Национальная организация туризма РК. Пер. с англ. Т.М. Симбирцева. Отв. ред. О.С. Мусаев. – М.: ООО “МАКСИМ”, 2003. – 191 с., ил., карта.

Корея – расчленение, война, объединение / Отв. ред. В.М. Гришанов, П.Х. Кан. – М.: Международный гуманитарный фонд “Знание”, 1995. – 293 с.

Корея и Россия. Традиции и современность / Ред. колл.: Ю.Е. Фокин, А.В. Торкунов, Е.П. Бажанов, В.Ф. Ли и др. – М.: “Научная книга”, 2002. ДА МИД.

Корея и Россия: Традиции и современность (к 150-летию со дня рождения Ли Пом Чина) / Отв. ред. В.Ф. Ли и А.А. Волохова. – М.: “Научная книга”, 2003. – 235 с. ДА МИД.

Корея на рубеже веков. Сборник статей. – М.: ИВ РАН, 2002. ИВ РАН.

Корея. Карманная энциклопедия / Сост. С.В. Волков, Т.М. Симбирцева. – М.: “Муравей”, 2000. – 512 с.

Корея. Сборник статей к восьмидесятилетию со дня рождения профессора М.Н. Пака / Сост. и ред. Л.Р. Концевич. – М.: “Муравей-Гайд”, 1998. – 458 с. (Корейский фонд). МЦК.

Костанов А.И., Подлубная И.Ф. Корейские школы на Сахалине: Исторический опыт и современность. – Южно-Сахалинск: Архивный отдел администрации Сахалинской обл., Сахалинский центр документации новейшей истории, 1994.

Кузин А.Т. Дальневосточные корейцы: жизнь и трагедия судьбы. Документально-исторический очерк. – Южно-Сахалинск: Дальневосточное книжное издательство, Сахалинское отделение – Литературно-издательское объединение “ЛИК”, 1993. – 368 с.

Курбанов С.О. Курс лекций по истории Кореи. С древности до конца XX в. – СПб.: СПбГУ, 2002. – 626 с., ил., карта (Корейский фонд). СПбГУ.

Куреньков И.П. Из плена лет и лживых наветов (исторический очерк). – Астана, 1999 (имеется материал о советских корейцах).

Ланьков А.Н. Политическая борьба в Корее XVI–XVIII вв. – СПб.: “Петербургское востоковедение”, 1995. – 197 с. (“Orientalia”).

Ланьков А.Н. Северная Корея вчера и сегодня. – М.: “Восточная литература”, 1995.

Ли Бомджин. – М.: ИВ РАН, 2002. – 206 с. (“Российские корейцы”, изд. ИВ РАН и Общероссийское объединение корейцев). ИВ РАН.

Ли В.И. Самоучитель корейского языка / Сост. Ян Вон Сик. – Алматы: “Шартарап” – Сонмун тэхаккё, 1997. Кн. I. – 359 с.; Кн. II. – 365 с.

Ли В.Н. Корейский язык (한국어). Испр. и доп. изд. – М.: Ассоциация преподавателей корейского языка, 2000. – 125 с.

Ли В.Ф. О бессрочном нейтралитете Корейского полуострова в свете мирового опыта XX в. – М.: “Научная книга”, 1999. ДА МИД.

Ли В.Ф. Корея и Россия в геополитике евразийского Востока. – М.: “Научная книга”, 2000. ДА МИД.

Ли Г.Н. Обычаи и обряды корейцев СНГ. Практические рекомендации. – Ташкент, 2000.

Ли Герон Н. Гобонди. Записки наблюдателя о любви корейцев к земле.– Бишкек, 2000. – 316 с., ил.

Ли Герон Н. Корейцы в Кыргызстане. История в лицах, обряды, обычаи и статьи. – Бишкек, 1998. – 298 с., ил. (на рус. и кор. яз.).

Ли Гибэк [Ли Г.Б.]. История Кореи: новая трактовка / Пер. с кор. под ред. С.О. Курбанова. – М.: “Русское слово”, 2000. – 464 с., ил.

Ли С. Гряда. Книга стихотворений. – Алматы, 1995.

Лим Су. Золотые слова корейского народа / Отв. ред. В.Д. Аткнин. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2003. – 360 с.

Лучшие рецепты корейской кухни / Сост. Виктор Цой. – М.: “Бао-прес”, 2001. – 320 с.

Мазур Ю.Н., Ли В.Л. Русско-корейский разговорник. – М.: “Русский язык”, 2000. – 168 с.; Изд. 2. – 2001. – 176 с.

Мазур Ю.Н. Грамматика корейского языка (Морфология. Словообразование). Теоретический курс / Издание подготовили Л.Р. Концевич при участии Мун Хесук.– М.: “Муравей-Гайд”, 2001. – 330 с. (Корейский фонд). МЦК.

Мазур Ю.Н., Моздыков В.М., Усатов Д.М. Корейско-русский словарь. Ок. 30 000 слов. Изд. 3-е, стереотип. – М.: “Живой язык”, 2002. – 571 с.

Мазур Ю.Н., Никольский Л.Б. Большой русско-корейский словарь. Ок. 120 тысяч слов, словосочетаний. Изд. 3-е исправл. – М.: “Живой язык”, 2002. – 504 с.

Мазуров В.М. От авторитаризма к демократии (практика Южной Кореи и Филиппин) / Отв. ред. Ю.О. Левтонова. – М.: “Восточная литература” РАН, 1996. – 199 с. (“Исследования по Корее”) (Корейский фонд). ИВ РАН – МЦК.

Марков В.М. Искусство Республики Корея второй половины XX в. – Влд.: ДВГУ, 2002. –336 с. ДВГУ.

Марков В.М. Республика Корея. Традиции и современность в культуре второй половины XX в. Взгляд из России.– Влд.: ДВГУ, 1999. – 448 с. ДВГУ.

Марков В.М. (Сост.). Основные проблемы развития культуры Республики Корея. Рабочая программа спецкурса для студентов Высшего колледжа корееведения и факультета международных отношений ВИМО. – Влд.: ДВГУ, 2000. – 15 с. ДВГУ.

Матвеева Г.С., Аносова Л.А. Южная Корея: История, политология, экономика, культура. Аннотированная библиография (1980–1994). – М.: ИСЭП АПК РАН, 1995. – 45 с.

Материалы Второй региональной конференции по методике преподавания корейского языка / Отв. ред. В.В. Верхоляк, В.Н. Кожемяко. – Влд.: ДВГУ, 1999. – 52 с. ДВГУ.

Материалы региональной конференции по методологии обучения корейскому языку. – Влд.: ДВГУ, 1997. – 111 с. (Корейский фонд). ДВГУ.

Материалы конференции “Корейский язык, литература, культура. Взгляд из Санкт-Петербурга”. СПбГУ, Восточный фак-т, Центр корейского языка и культуры, 9–10 октября 2003 г. – СПб., 2003. – 90 с. СПбГУ.

Международная конференция по языкам ДВ, ЮВА и Западной Африки. СПбГУ, 25–28. IX. 2001. – СПб., 2001 (см. материалы по кор. яз.).

Мин Л.В. Семейные традиции и обычаи корейцев, проживающих в Казахстане. – Алма-Ата, 1992.

Мирное сотрудничество в Северо-Восточной Азии и проблемы объединения на Корейском полуострове (Материалы Международной российско-корейской конференции. Москва, Ассоциация корейцев России, Институт Дальнего Востока РАН, Центр корейских исследований. 1–2 марта 1995 г.). – М.: “Восточная литература”, 1995. – 124 с. ИДВ РАН.

Мун М.Е., Мун Е.Д., Ким О.Д. Русско-корейский разговорник. – Ростов-на-Дону: “Феникс”, 2001. – 224 с.

Мун Хе Ун. Учебное пособие по словообразованию. Словообразовательные аффиксы китайского и корейского происхождения в современном корейском языке. Учебное пособие. – Влд.: Восточный институт, Дальневосточный гос. технический университет, 2001. – 147 с.

На скрещении мировых и локальных закономерностей: Россия, КНР и Республика Корея. – М., 1996.

Нам С.Г. Корейский национальный район. Пути поиска исследователя. – М.: “Восточная литература”, 1991. ИВ РАН.

Нам С.Г. Российские корейцы: История и культура (1860–1925 гг.). – М.: ИВ РАН, 1998. – 188 с. ИВ РАН.

Некоторые аспекты законодательного регулирования российско-корейских отношений: Сборник статей / Отв. ред. И.А. Толстокулаков. – Влд.: ДВГУ, 2002. – 137 с. (Вестник Центра корееведческих исследований ДВГУ, № 1(3), 2002). (Корейский фонд). ДВГУ.

Никитина М.И. Корейская поэзия XVI–XIX вв. в жанре *сиджо* (Семантическая структура жанра. Образ. Пространство. Время). – СПб.: “Петербургское востоковедение”, 1994 (Серия “Orientalia”). СПбФ ИВ РАН.

Никитина М.И. Миф о Женщине-Солнце и ее родителях и его спутниках в ритуальной традиции древней Кореи и соседних стран / Сост. и ред. В.П. Никитин. – СПб.: “Санкт-Петербургское востоковедение”, 2001. – 560 с. (Мифы, эпос, религии Востока. “Bibliotheca Universalia”). СПбФ ИВ РАН.

Новикова Т.А., Иващенко Н.В. Учебник корейского языка (Начальный курс). Изд. 1. – 1999; Изд. 2. – М.: “Муравей”, 2001; Изд. 3, испр. и доп. – М.: “Муравей”, 2003. – 336 с. (с лингафонным курсом, 2 кассеты). МГИМО.

Новикова Т.А., Пакулова Я. Е. Китайские иероглифы в корейском языке. – М.: “Муравей”, 2001. – 132 с. МГИМО.

Образ будущего в корейской диаспоре в ее политическом окружении. Международная научная конференция. Материалы. Национальная академия наук Республики Казахстан, Алматы, 17–25 сентября 1993 г. – Алматы, 1993.

Округ З.М., Фа За Минь. Модель экономического развития Южной Кореи: путь к процветанию. – М.: “Финансы и статистика”, 1992. – 90 с.

Орлов А.С., Гаврилов В.А. Тайны корейской войны. – М.: “Вече”, 2003. – 400 с., 16 л. ил. (“Военные тайны ХХ века”).

Пак Б. Б. Российская дипломатия и Корея (1860–1888). Кн. 1 / Отв. ред. Ю.В. Ванин. – М.– Иркутск – СПб., 1998. – 245 с.

Пак Б.Д. Возмездие на Харбинском вокзале. Документально-исторический очерк / Отв. ред. Ю.В. Ванин. – М. – Иркутск: Иркутский гос. педагогический институт – ИВ РАН – Московский корейский культурный центр “Первое марта”, 1999. – 158 с.

Пак Б.Д. Корейцы в Российской империи / Отв. ред. М.Н. Пак. – М., 1993. – 261 с.; Изд. 2, испр. – Иркутск, 1994. – 237 с. (Серия “Корейцы Евразии”, Кн. 1) (совместно с Международным центром азиатских исследований Иркутского государственного педагогического института). МЦК.

Пак Б. Д. Корейцы в советской России (1917 – конец 30-х годов). – М. – СПб. – Иркутск: Дипломатическая академия России, Иркутский гос. педагогический институт. Международная конфедерация корейских ассоциаций, 1995. – 259 с. (“Корейцы в судьбе России, СССР и СНГ”).

Пак Б.Д., Пак Тхэ Гын. Первомартовское движение 1919 года в Корее глазами российского дипломата / Отв. ред. Ю.В. Ванин. – М. – Иркутск, 1998. – 181 с., ил. ИВ РАН.

Пак Дже Кын. Российские корейцы: этапы эмиграции из Кореи. – М.: Московский Дом национальностей, 1999.

Пак М.Н. Избранные работы по истории и историографии Кореи / Ред.-сост. Р.Ш. Джарылгасинова. – М.: “Восточная литература” РАН, 2003. – 911 с. (Корейский фонд). МЦК.

Пак М.Н. Русский перевод “Самгук саги” (Исторические записи Трех государств). – М.: МЦК МГУ, 2003. – 28 с. (на рус., кор. и англ. яз.). МЦК.

Пак Чон Хё. Россия и Корея в 1895–1898 гг. / Отв. ред. М.Н. Пак. – М.: МЦК МГУ, 1993. – 182 с. МЦК.

Пак Чон Хё. Русско-японская война 1904–1905 гг. и Корея. – М.: “Восточная литература” РАН, 1997. – 278 с. (“Исследования по Корее”) (Корейский фонд). МЦК.

Парадоксы и парадигмы объединения Кореи. – Алматы, 1997. – 82 с. (статьи Г.А. Югая и В.П. Ткаченко).

Памятники корейской культуры из собрания Государственного музея Востока (Korean Cultural Properities of the State Museum of Oriental Art, Moscow) / Гос. Исследовательский институт культурного наследия. Республика Корея – Государственный музей Востока. Российская Федерация. – [М. – Сеул], 2002. – 335 с. (на кор. и рус. яз.), 211 л. ил.

Первомартовское движение за независимость Кореи 1919 г. Новое освещение. Сб. статей. Научная конференция, посвященная празднованию 80-й годовщины Первомартовского движения за независимость Кореи. – М.: “Кимкор”, 1999. – 178 с. ИВ РАН.

Перемены в КНДР: взгляд из Южной Кореи и России. Сб. статей. – М., 1994. – 112 с.

Перспективы межкорейского диалога: внутренние и внешние аспекты (Материалы V научной конференции. Москва, 21–22 марта 2001 г.). – М.: ИДВ РАН, 2002. – 179 с. ИДВ РАН.

Петров А.И. Корейская диаспора в России. 1897–1917. – Влд.: ДВО РАН, 2001. – 400 с. (Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока, ДВО РАН). ДВО РАН.

Петров А.И. Корейская диаспора на Дальнем Востоке России. 60–90-е годы XIX века. – Влд.: ДВО РАН, 2000. – 304 с. (Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока, ДВО РАН). ДВО РАН.

Полвека без войны и мира. Корейский полуостров глазами российских ученых / Центр изучения современной Кореи МИЭМО. – М., 2003. – 341 с. МИЭМО.

Полехин А.С. Влияние кризиса 1997 г. на экономику Республики Корея и ее конкурентоспособность на внешнем рынке. – М.: ТЕИС, 2000. – 70 с.

Политические, экономические и культурные аспекты объединения Кореи. Ма-

териалы научной конференции. Москва, 10–11 декабря 1996 г. / Отв. ред. Р.В. Савельев. Ч. 1–2. – М.: ИДВ РАН, 1997. – Ч. 1. – 156 с.; Ч. 2. – 154 с. (Корейский фонд). ИДВ РАН.

Полное собрание декларации независимости Кореи / Отв. ред. Ким Ён Ун. – М.: Международная конфедерация корейских ассоциаций, 1999. – 146 с.

Полански П. Русская печать в Китае, Японии и Корее. Каталог собрания Библиотеки им. Гамильтона Гавайского университета / Под ред. Амира Хисамутдинова. – М.: Пашков дом, 2002. – 204 с.

Популярные блюда корейской кухни / Пер. с кор., сост, обработка, статьи Г.В. Короткова. – М.: Изд-во МПИ "Мир книги", 1992. – 128 с., ил.

Проблемы истории, филологии, культуры. ред. Р.В. Савельев. – М.: ИДВ РАН, 1998. – 196 с. ИДВ РАН.

Программа для учащихся гимназий, коллед. Т. XI.– М. – Магнитогорск: Изд. Магнитогорского гос. университета, 2001 (см. материалы по Корее).

Приморский край. Краткий энциклопедический справочник. – Влд.: ДВГУ, 1997 (см. материалы по корейской тематике).

Проблемы Корейского полуострова и интересы России. Материалы II научной конференции. Москва, 21–22 января 1998 г. / Отв жей, школ с углубленным изучением языков. Второй язык (вьетнамский, корейский, хинди) / Сост. А.Я. Соколовский. – Влд.: Изд-во ДВГУ, 1999. – 18 с. ДВГУ.

Программа по курсу географии Кореи. Для студентов Высшего колледжа корееведения ДВГУ / Сост. И.А. Толстокулаков. – Влд.: ДВГУ, 1998. – 22 с. ДВГУ.

Программа по курсу истории Кореи: Древняя история и средние века. Для студентов Высшего колледжа корееведения при Восточном институте ДВГУ / Сост. И.А. Толстокулаков. – Влд.: ДВГУ, 1997. – 23 с. ДВГУ.

Программа по курсу истории Кореи: Новый период. Для студентов Высшего колледжа корееведения при Восточном институте ДВГУ / Сост. И.А. Толстокулаков, В.Н. Кожемяко. – Влд.: ДВГУ, 1998. – 28 с. ДВГУ.

Программа по курсу истории Кореи: Новейший период. Для студентов Высшего колледжа корееведения при Восточном институте ДВГУ / Сост. В.Н. Кожемяко, И.А. Толстокулаков. – Влд.: ДВГУ, 2000. – 32 с. ДВГУ.

Проект "Российско-корейские отношения в архитектонике СВА и АТР". Круглый стол. "Страницы прошлого (из истории политики Советского Союза на Корейском полуострове в 40-е – 80-е гг.". 26 сентября 2002 г. / Международный общественный фонд социально-экономических и политологических исследований (Горбачев–Фонд). – М., 2002. – 53 с.

Проект "Российско-корейские отношения в архитектонике СВА и АТР". Круглый стол. "Корейская проблема в квадратуре Россия – США – Китай – Япония". 17 октября 2002 г. / Международный общественный фонд социально-экономических и политологических исследований (Горбачев–Фонд). – М., 2002. – 80 с.

Проект "Российско-корейские отношения в архитектонике СВА и АТР". Круглый стол. "Российская политика и ситуация на Корейском полуострове: настоящее и будущее". 6 ноября 2002 г. / Международный общественный фонд социально-экономических и политологических исследований (Горбачев–Фонд). – М., 2002. – 75 с.

Проект "Российско-корейские отношения в архитектонике СВА и АТР". "Россия и межкорейские отношения" (Итоговый доклад по проекту на 2002 г.). 6 ноября 2002 г. / Международный общественный фонд социально-экономических и политологических исследований (Горбачев–Фонд). – М., 2003. – 78 с. (Корейский фонд).

Прошлое и настоящее корейцев Казахстана / Сост. Г.Б. Хан. – Алматы, 1997.

Пу В. Последний взгляд. Повести и рассказы. – Алматы: Сонг синема, 1995.

Пятая научная конференция преподавателей и студентов Восточного института ДВГУ. Апрель 2000 г. – Влд.: Изд-во ДВГУ, 2000 (см. материалы по Корее). ДВГУ.

Развитие корейской экономики: уроки переходного периода. Учебное пособие / Ред. Н.В. Кузнецова, И.А. Толстокулаков. – Влд.: ДВГУ, 2001. – 318 с. (Корейский фонд). ДВГУ .

Республика Корея. – М.: "Международные отношения", 1991 ("Наши деловые партнеры").

Республика Корея. Путеводитель. – Париж – Люксембург – Москва, 2000. – 254 с., ил. ("Ле пти фюте").

Республика Корея: становление современного общества / Отв. ред. А. Загорский. – М.: ИМЭМО, 1996. – 131 с.

Республика Корея: опыт модернизации / Ред. В.М. Мазуров. – М.: “Восточная литература” РАН, 1996. – 212 с. (“Исследования по Корее”) (Корейский фонд). МЦК – ИВ РАН.

Розалиев Ю.Н. Из истории российско-корейских отношений. – М.: “Восточная литература” РАН, 1998. – 80 с. ИВ РАН.

Российский Дальний Восток и Северо-Восточная Азия / Рук. проекта М.Л. Титаренко. – М., 1998. ИДВ РАН.

Российское корееведение. Альманах. Вып. 1. Сост. и ред. С.В. Волков, Т.М. Симбирцева, А.В. Соловьев. – М.: “Муравей-Гайд”, 1999. – 340 с. МЦК.

Российское корееведение. Альманах. Вып. 2. Сост. и ред. Л.Р. Концевич, А.В. Соловьев, Т.М. Симбирцева. – М.: “Муравей-Гайд”, 2001. – 404 с. (Посольство Республики Корея в Москве). МЦК.

Россия и Корея в меняющемся мире. Материалы научно-практической конференции. – М.: Московский общественный научный фонд, 1997. – 176 с. ИДВ РАН.

Россия и Корея: к новым горизонтам литературных взаимоотношений. [Московский фестиваль корейской литературы – 모스크바 한국문학제]. Москва – Санкт-Петербург, 5–7 июня 2003 г. / Ин-т мировой литературы им. М. Горького, Культурный фонд Тэсан (Республика Корея), РОО “Первое марта”. – М., 2003. – 41 с.

Россия и Корея на пороге нового столетия. Материалы III научной конференции. Москва, 25–26.03.1999 / Отв. ред. Р.В. Савельев. – М.: ИДВ РАН , 1999. – 183 с. ИДВ РАН.

Россия и Корея: Модернизация, реформы, международные отношения / Ред. С.В. Волков. – М.: “Восточная литература” РАН, 1997. – 255 с. (“Исследования по Корее”) (Корейский фонд). МЦК.

Сам Хон Енг. Корейский этнос в системе межнациональных отношений СССР. – М., 1998.

Самозванцев А.М. Мифология Востока. – М.: “Алитея”, 2000. – 384 с. (Кор. мифология – с. 283–300).

Сезон дождей. Рассказы современных корейских писателей / Пер. с кор. Сост. Ким Гын Сик. Ред. С.Н. Сухачев. – СПб.: Центр “Петербургское востоковедение”, 1995. – 160 с. (“Современная проза Востока”). (Фонд “Woo Kyung”).

Сидоров И. Мои корейские друзья. Очерки, статьи, стихи. – Ташкент: Эзувчи, 1991.

Симбирцева Т.М. Корея на перекрестке эпох. – М.: “Муравей-Гайд”, 2000. – 256 с. (“Популярное страноведение”). МЦК.

Син Дончун. Я в воду вешнюю ступила… Стихи / Пер. М. Пак. Предисл. В. Леденеев. – М.: “Святогор”, 2003. – 67 с., ил.

Син Хён Сик. Историография истории Кореи: южный и северный подходы / Пер. В.М.Тихонов. – Сеул: Shinasa, 1998. – 319 с.

Син Хён Сик. История Кореи (Краткий популярный очерк) / Пер. с кор. Л.А. Петров. – М.: ИКАР, 2001. – 134 с., ил. (Научный центр по делам зарубежных корейцев).

Сказание о Чхунян [Чхунхян]. Корейский народный эпос / Лит. пер. Анатолия Кима. – М.: БОНФИ, 2003. – 166 с., ил.

Советские корейцы Казахстана (Энциклопедический справочник) / Отв. ред. Д.В. Мён. – Алма-Ата: Казахстан, 1992.

Совместная российско-корейская научная конференция к 100-летию ДВГУ и 10-й годовщине образования Общества памяти Чанг Джи Ёна “Корейское национальное движение за независимость на территории Приморского края”. Октябрь 1999 г. – Влд.: Изд-во ДВГУ, 1999. ДВГУ.

Современная литература Кореи. Учебное пособие / Сост. М.В. Солдатова, К.А. Пак. – Влд.: Изд-во ДВГУ, 2003. – 284 с. ДВГУ.

“100 лет петербургскому корееведению”. Материалы международной конференции, посвященной столетию корееведения в С.-Петербургском университете. 14–16 октября 1997 г. СПбГУ, Восточный университет, Центр корейского языка и культуры. – СПб., 1997. – 147 с. СПбГУ.

Суслина С.С. Экономика Республики Корея в свете глобализации / Отв. ред. В.П. Ткаченко. – М.: ИДВ РАН , 2002. – 195 с. ИДВ РАН.

Суслина С.С. Республика Корея на постиндустриальной стадии развития (конец 80-х – начало 90-х годов) / Отв. ред. В.М. Мазуров. – М.: “Восточная литература” РАН, 1997. – 224 с. (“Исследования по Корее”) (Корейский фонд). МЦК – ИВ РАН.

Сычева В.А. Труженики четырех “маленьких драконов”. – М.: “Наука”, 1991. – 135 с. (см. материалы по современной Южной Корее).

Тен В.А. Корейская диаспора в США: формирование и адаптация (путь от кули до “образцового меньшинства”). – М.: Российский гос. гуманитарный университет, 2000. – 440 с.

Тен В.А. Начальные страницы истории кустанайских корейцев. – Кустанай, 1994.

Титаренко М.Л. Национальные интересы России на Дальнем Востоке и перспективы сотрудничества в АТР. Проблемы глобальной безопасности. – М., 1995. ИДВ РАН.

Титаренко М.Л. Россия лицом к Азии. – М.: “Республика”, 1998. – 320 с. (см. материалы по Корее). ИДВ РАН.

Тихомиров В.Д. Корейская проблема и международные факторы (1945 – начало 90-х годов) / Ред. А.В. Воронцов. – М.: “Восточная литература” РАН, 1998. – 280 с. (“Исследования по Корее”) (Корейский фонд). ИВ РАН – МЦК.

Тихонов В.М. История каяских протогосударств (вторая половина V в. – 562 г.) / Ред. Л.Р. Концевич. – М.: “Восточная литература” РАН, 1998. – 256 с. (“Исследования по Корее”) (Корейский фонд). МЦК.

Тихонов В.М. История Кореи. Т. 1. С древнейших времен до 1876 г. – М.: “Муравей”, 2003. – 462 с. МЦК.

Ткаченко Б.И. Проблемы эффективности внешней политики России на Дальнем Востоке. – Влд., 1996.

Ткаченко В.П. Корейский полуостров и интересы России. – М.: “Восточная литература” РАН, 2000. – 208 с. ИДВ РАН.

Толорая Г.Д. Республика Корея. – М.: “Мысль”, 1991. – 120 с., ил. (“У карты мира”).

Толорая Г.Д., Большов И.Г. Очерки экономики Республики Корея. – М.: “Наука”, 1993.

Толорая Г.Д., Дийков С.А., Войтоловский Г.К. Республика Корея. – М.: “Международные отношения”, 1991. – 191 с.

Толстокулаков И.А. Очерк истории корейской культуры. Учебное пособие. – Влд.: ДВГУ, 2002. – 238 с., ил. (Корейский фонд). ДВГУ.

Торкунов А.В., Уфимцев Е.П. Корейская проблема: новый взгляд. – М.: АНКИЛ, 1995. – 255 с.

Торкунов А.В. Загадочная война: корейский конфликт 1950–1953 годов. – М.: “Российская политическая энциклопедия”, 2000. – 312 с., ил. МГИМО.

Третья научная конференция преподавателей и студентов Восточного института ДВГУ. Тезисы докладов. – Влд.: ДВГУ, 1998. ДВГУ.

Тригубенко М.Е., Толорая Г.Д. Очерки экономики Республики Корея. – М.: “Наука”, 1993. – 152 с.

Тригубенко М.Е., Моисеев В.И.. Республика Корея. – М.: “Мысль”, 1992. – 96 с. ИМЭМО.

Трофименко О.А. Корейский язык. Домашнее чтение. Начальный этап / Ред. Чон Ин Сун. – М.: “Муравей”, 2002. – 43 с.

Трофименко О.А. Корейский язык. Продвинутый этап. Учебное пособие. – М.: “Муравей”, 2003. – 96 с.

Троцевич А.Ф. Миф и сюжетная проза Кореи. – СПб.: “Петербургское востоковедение”, 1996. – 208 с. (“Мифы, эпос, религии. Bibliotheca Universalia”) (Корейский фонд). СПбФ ИВ РАН.

Тягай Г.Д., Пак В.П. Национальная идея и просветительство в Корее в начале XX века. – М.: “Восточная литература” РАН, 1996. – 231 с. (“Исследования по Корее”) (Корейский фонд). ИВ РАН – МЦК.

Тян В.В. Тучи на рассвете. Повесть. – М.: “Экслибрис-Пресс”, 1997. – 112 с. (“Историческая проза”).

Тян В.Д. Буддийские храмы средневековой Кореи. История, архитектура, философия. – М.: “Восточная литература” РАН, 2001. – 174 с.: илл. (Культура народов Востока. Материалы и исследования) (Корейский фонд). МЦК.

Усова Л.И. Корейское коммунистическое движение 1918–1945 гг. Американская историография и документы Коминтерна. – М.: “Восточная литература” РАН, 1997. – 152 с. (“Исследования по Корее”) (Корейский фонд). ИВ РАН – МЦК.

Феи с Алмазных гор. Корейские народные сказки / Пер с кор. и вступит. статья В. Пака. – М.: “Художественная литература”, 1991.

Хан-Фимина В.А. Судьба российской кореянки. – М.: “Помминрён”, 2002. – 210 с.

Хан-Фимина В.А., Син М.А., Тихонова Э.Г. Русско-корейский разговорник. – М.: ИРЕКС, 1994. – 120 с.

Хван Ун-Ден. Я жизнь прожил не напрасно. – Алматы: Кёндже-Пресс, 1999.

Хён Жонг Чонг. Так мало времени для любви / Пер. с кор. и сост. Джип Ёнг Ким

и Михаил Яснов. – СПб.: Русско-Балтийский информационный центр БЛИЦ, 2000. – 166 с. (изд. при поддержке Корейского фонда культуры и искусств).

Хо Ун Пе (Хо Дин) в воспоминаниях современников (к 70-летию со дня рождения) / Отв. ред. В.Ф. Ли. Изд. Российской Академии естественных наук и Международной конфедерации корейских ассоциаций. – М.: “Научная книга”, 1998. – 254 с. ДА МИД.

Холодович А.А. Строй корейского языка. – СПб.: “Андра”, 1997. – 47 с. (“Ретроспективы”). (Переизд. книги 1938 г.).

Хонг Ван Сук. Геостратегия России и Северо-Восточная Азия. Региональные взаимоотношения во второй половине XX в. / Отв. ред. В.Ф. Ли. – М.: “Научная книга”, 1998. – 213 с. (см. материалы по Корее). ДА МИД.

Христианство на Дальнем Востоке. Материалы международной научной конференции. Ч.I–II. – Влд.: ДВГУ, 2000 (см. материалы по Корее). ДВГУ.

Хруцкий В.Е. Южнокорейский парадокс. – М.: “Финансы и статистика”, 1993.

Цой В. Борцы за независимость Кореи в Российском Приморье. – М.: Общественная организация “Потомки борцов за независимость Кореи”, 1999. – 55 с.

Цой Э.И. Культура евразийских корейцев Казахстана. Опыт сравнительного анализа в пространстве и времени. – Алматы, 1997.

Цой В.В. Чхве Джэхён (Цой Петр Семенович). – М.: Международная конфедерация корейских ассоциаций СНГ и др., 2000. – 65 с., ил.

Чан Джэён. Первомартовское движение 1919 г. и протестантская церковь / Пер. с кор. М.Н. Пака. – М., 1997. – 192 с. (“Исследования по Корее”) (Корейский фонд). МЦК.

Чёк Сёный чён квонджи тан (Повесть о Чёк Сёные. В одной тетради). Из корейских ксилографов Санкт-Петербургского филиала ИВ РАН. Факсимиле ксилографа. Пер. с кор., предисл., коммент., прилож. и указатель А.Ф. Троцевич. – СПб.: “Петербургское востоковедение”, 1996. – 232 с. (“Памятники культуры Востока. Петербургская научная серия”, III). (Корейский фонд). СПбФ ИВ РАН.

Черныш П.М., Хан В.М. Корейцы Костанайской области. – Костанай, 2000.

Четвертая научная конференция преподавателей и студентов Восточного института ДВГУ. 100 лет Восточному институту (1899–1999). Тезисы докладов / Ред. и сост. С.Ю. Врадий. – Влд.: ДВГУ, 1999 (см. статьи по Корее). ДВГУ. – 151 с. (см. материалы по Корее). ДВГУ.

Чжон Хюн Су. Социально-экономические преобразования в Северной Корее в условиях советской военной администрации 1945–1948 / Отв. ред. М.Н. Пак. – М.: “Древо жизни”, 1997. – 208 с. МЦК.

Чо Чжонг Хван. Русская православная миссия в Корее. – М.: Диалог МГУ, 1997. – 147 с.

Чой Док Кю. Россия в Корее: 1893–1905 гг. (Политика министерства финансов и морского министерства). – СПб.: “Зеро”, 1996. – 159 с.

Чон Сук Хи. Эссе. – СПб.: “Петербургское востоковедение”, 1993. (“Современная проза Востока”).

Чон Ын Сан, Каплан Т.Ю. Изучаем корейский язык через прессу. Пособие для старших курсов (시사 한국어). – Влд.: ДВГУ, 1999, 77 с. ДВГУ.

Чхе (Цой) Ин Хун. Площадь. Роман / Пер. с кор. Тё Ён Гир. – М.: “Готика”, 2002. – 255 с.

Шабшина Ф.И. В колониальной Корее (1940–1945). Записки и размышления очевидца / Отв. ред. Ю.В. Ванин. – М.: “Наука”, 1992. – 285 с. ИВ РАН.

Шин В.А. Китай и два корейских государства. – М.: Изд. МГУ, 1999. ДА МИД.

Шин В.А. Китай и корейские государства во второй половине XX столетия. – М., 1998.

Этнография Кореи. Программа курса для студентов Высшего колледжа корееведения ДВГУ / Сост. Л.В. Галкина. – Влд.: ДВГУ , 1997. – 11 с. ДВГУ.

Югай Г.А. Общность народов Евразии – арьев и суперэтносов – как национальная идея: Россия и Корея (К 100-летию выхода в свет работы Б.Г. Тилака “Арктическая родина в Ведах”, 90-летию со дня рождения Л.Н. Гумелева и 140-летию поселения корейцев в России). М.: “Беловодье”, 2003. – 288 с., ил., карты.

Ядерная проблема Северной Кореи / Соавторы: Е.П. Бажанов, В.И. Денисов. В.Ф. Ли и др. – Лондон, 1996 (Совместно с Монтерейским институтом международных отношений). ДА МИД.

Янковский В.Ю. От гроба Господня до гроба Гулага. – Ковров: “Маштекс”, 2000. – 240 с., ил. (см. материалы о Корее до 1945 г.).

На европейских и корейском языках:

East Asia – Saint-Petersburg – Europe: Intercivilization Contacts and Perspectives of Economic Cooperation. Abstracts and Papers of the International Academic Conference (St. Petersburg State University, October 2–6, 2000). – SPb.: Eastern Cultures Foundation, 2000. – 407 pp. (см. материалы по Корее). СПбГУ.

Hyun Myun Chul. Economic Cooperation of the Republic of Korea with Russia (the 90th). Diss. For the Degree of the Candidate of Economics. – M.: Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences, 1998. – 174 pp. ИВ РАН.

International Conference on Modernization of Korea (Historical Background and Present Problems). Moscow, December 14–16, 1993 / Ed. by M. Pak and Chang Chae-Young. – Seoul, 1994. – 85 pp. МЦК.

Korea in 1999: A New Stage of the Reforms / Ed. by V. Zaitsev.– M.: ИМЭМО РАН, 1999. – 159 pp. (на англ. яз.) (Корейский фонд).

Korea: The Emergence of a Modern Nation / Ed. by A. Zagorsky. – M.: ИМЭМО РАН, 1996. – 127 pp. (на англ. яз.) (Корейский фонд).

Korean Peninsula in Northeast Regional Affairs / Ed. by A. Zagorsky. – M.: ИМЭМО РАН, 1997. – 145 pp. (на англ. яз.) (Корейский фонд).

Koreanische Studien. Festschrift für Prof. Dr. Sc. Ingeborg Göthel und Prof. Dr. Sc. Helga Picht aus Anlass des 60. Geburtstages. – СПб.: «Петербургское востоковедение», 1995. – 176 с. (на нем. и кор. яз.). (Orientalia). СПбФ ИВ РАН.

Major Issues in History of Korean Culture. Proceedings of the 3d International Conference on Korean Studies (Moscow, December 17–20, 1996) / Comp. and ed. by L.R. Kontsevich with the assistance of A.V. Soloviev. – M., 1997. – 209 pp. (на рус., англ. и кор. яз.) (Корейский фонд). МЦК.

Modernization of Korea: History and Contemporary Problems. Proceedings of the International Conference. – Moscow – Seoul, 1994 (на англ. яз.). МЦК.

New Developments on the Korean Peninsula and Possible Russian Policy Alternatives. – M.: ИДВ РАН, 1998, 151 с. (Корейский фонд). ИДВ РАН.

러시아에서의 현대 한국어 연구/ L.R. Kontsevitch 엮음, 김영일 옮김 (Исследования современного корейского языка в России / Сост. Л.Р. Концевич. Пер. на кор. яз. Ким Ёнъиль. – Тэгу: «Сарам», 2001). – 대구: 도서출판 사람, 2001. – 457 с. ИВ РАН.

Бажанов Е.П., Бажанова Н.Е. Корейская война 1950–1953 гг. – Сеул, 1996 (на кор. яз.). ДА МИД.

Таблица

Распределение книг по Корее на русском языке, вышедших в 1991–2003 *

№ п/п	Рубрикация предметная			РФ	СНГ
1	Общие работы	Сборники, материалы конференций, вестники центров		38 +*5	2
		Современные проблемы (международные отношения, КНДР и РК)		18 +*4	
		Справочники		11	
		История корееведения		1	
2	Библиография			2	
3	Историография и источники			7	
4	История	Общие работы		16	
		Древность/Средние века		4	
		Новое время	XIX в. – 1945 г.	13	
			Национально-освободительное движение	5	
		Новейшая история	Северная Корея (1945 – 1948)	4	
			Корейская война (1950–1953)	4 + *1	
			Россия – Корея	18 + *1	
			Проблемы объединения	3	
5	Экономика			8 + *1	
6	Право			2	
7	География			1	
8	Этнография			5	
9	Философия и религия			3	1
10	Культура	Общие работы		5	
		Искусство		5	
11	Литература	Общие работы		5	
		Фольклор		3	1
		Литературные произведения и переводы		18	13
12	Язык	Лингвистика		1 +*1	
		Учебные пособия	Учебники	12	1
			Разговорники	3	
13	Корейская диаспора РФ и других стран СНГ			27	26
Итого				242 + *13	44

* Работы российских ученых, вышедшие на иностранных языках.

В.Г. Бережинский

КОСТЮМ ПОЛОВЕЦКОГО ВОИНА

В реконструкции комплекса вооружения половецкого воина важную роль играет воинский костюм и внешний вид. **Воинский костюм** половецких воинов хорошо различим на половецких каменных статуях (бабах). Он состоял из длиннополых (почти до колен), облегающих тело кафтанов, штанов и сапог. Костюм этот на огромном числе статуй лишен каких-либо украшений или нашивок, и потому воины (особенно сидящие, у которых полы кафтанов подобраны) нередко кажутся в этой обтягивающей одежде обнаженными [Плетнева 1974, *34*]. Тщательность выполнения статуй позволяют изучить отдельные детали кафтанов, которые удалось проследить на нескольких десятках статуй. Характерны в этом плане две мужские фигуры из Берлинского исторического музея [Kernd'l 1982, *213–223, рис. 217*]. Одна фигура воина в длинной одежде, тесно прилегающей к телу и закрывающей колени. Четким рельефом выделены воротник, отвороты рукавов и полы одежды, подпоясанной ремнем. Узкие штаны заправлены в сапоги, на сапогах подчеркнуты высоко поднятые передние края голенищ и поддерживающие ременные перевязи их. На поясе висят два гребня. Вторая фигура воина также одета в длинную рубаху и штаны, плотно прилегающие к телу. Рубаха подпоясана ремнем, с которого свисает гребень. Воины одеты в панцири, состоящие из двух частей, закрепленных на плечевых ремнях и одном горизонтальном. На головах у них шлемы [Золото степу 1991, *342*].

Половецкие статуи дают практически полное представление об одежде воинов. Часто кафтан настолько плотно охватывал верхнюю часть тела, что о наличии его на руках и груди статуи можно судить только по узким обшлагам и нашивкам на рукавах. Ноги у стоячих статуй высекались в виде бутылок горлышками вниз. Расширение в верхней части ног, вероятно, обозначало широкие штаны.

Половецкие изваяния интересны, потому что на них изображено большое количество предметов костюма, украшений, оружия и разного бытового инвентаря [Степи Евразии 1981, *88*, *89*]. Многие детали костюма и украшений не были бы известны, если бы не изображения их на статуях. Таковы, например, сложные женские прически – "рога". Остатки этих "рогов" находили иногда в могилах, но они не были бы понятны без материала, полученного при изучении изваяний. Это войлочные валики с нашитыми на них полукруглыми выпуклыми серебряными пластинками. Покрой кафтанов, воротов рубах, фасон сапог, ремни, подтягивающие голенища, нагрудные ремни и бляхи, панцири из длинных, видимо металлических пластин, нашивки на одежде – все это известно благодаря древним скульпторам, умело и точно изображавшим перечисленные детали в своих произведениях.

Археологические находки полностью подтверждают выводы исследователей о воинском костюме половцев, сделанные на основании изучения статуй. В недавнее время в Украине (О.Г. Шапошниковым) и в Ростовской области (М.Г. Мошковым) было обнаружено два половецких погребения с остатками одежды на них [Плетнева 1974, *36*]. Благодаря этим остаткам впервые появилась возможность восстановления костюма половецкого воина XII в. Кафтаны из захоронений весьма напоминают кафтаны, изображенные на половецких каменных изваяниях. Все они были обшиты дорогими византийскими тканями. Штанов в современном понимании на погребенных не было. Вместо них на ноги до паха были натянуты чулки. Возможно, ремни на бедрах некоторых статуй поддерживали на ногах воинов именно такие длинные чулки.

Спустя сто лет после смерти этих воинов Рубрук писал, что "они устрояют также такие шаровары из кож" [Гальом де Рубрук 1957, *99*]. Надо полагать, что и половцы XII в. знали покрой этих шаровар, так как известно, что еще кочевники – хунну прекрасно справлялись с шитьем раз-

личных фасонов этого вида одежды [Гальом де Рубрук 1957, *40*]. Тем не менее некоторые из половцев, очевидно, заменяли шаровары чулками, что и нашло отражение в костюмах, изображенных на статуях [Плетнева 1974, *37*].

Вообще в могилах половцев находят большое количество вещей, связанных с одеждой или являющихся частями одежды. В нескольких могилах открыты остатки тканей, по которым можно судить не только о том, из чего шили одежду, но и как ее шили. Кафтаны кроили длинные, до колен, но с короткими рукавами из византийской парчевой ткани. Рубахи были с длинными рукавами, тоже почти до колен, шелковые или полотняные. Сапоги типа ичигов доходили до колен, имели мягкие подошвы. Пуговицы для одежды изготовлены из кости (с одной или двумя дырочками в середине) или бронзы – дутые в виде бубенчиков. Типы бронзовых пуговиц очень устойчивы: они штампованные из двух половин, с петлей сверху и с прямой или крестовидной прорезью. В ранних могилах иногда попадаются литые, тяжелые, с богатым орнаментом бубенцы, имеющие аналогии в Танкеевском могильнике, т.е. датирующиеся не позднее Х в. [Степи Евразии 1981, *217*].

Простые воины производили одежду в основном из шкур домашних или добытых на охоте животных. Половецкие же военначальники, а иногда и рядовые всадники, если представлялась возможность, предпочитали шить одежду из роскошных византийских тканей, а не из грубых кож [Плетнева 1991, *99*].

Во многих половецких погребениях сохранились остатки костюмов, как правило, кафтанов, сшитых из роскошных византийских тканей [Отрощенко 1986, *144*]. Часто кафтаны получали все участники похода при дележе добытого имущества, поэтому в степях их было огромное количество. Об этом свидетельствует также отрывок из “Слова о полку Игореве”, где автор рассказывает о захваченном у половцев “полоне”, среди которого были наряду с красавицами-девками и “златом” “паволоки” (шелковые ткани) и “оксамиты” (оксамит – драгоценная византийская ткань). Тканей было так много, что опьяневшие от победы русские воины начали ими “мосты моститы по болотам…” [Слово о полку... 1950, *13*].

Роскошные ткани в большом количестве поступали к половцам с Востока и из Византии. Однако одежду они шили по своей (степной) моде, из дорогих материй кроились рубахи и кафтаны принятых образцов, штаны обычно были кожаными. От византийцев половцы переняли нашивку роскошных полос – “клавов” на рукава [Kondakov 1924, *30*]. В Византии их имели право носить только высокие придворные чины, богатые аристократы. С ростом неравенства, с выделением на полукочевой стадии экономического развития влиятельных аристократических родов половецкая знать охотно заимствовала этот обычай, позволяющий ей выделяться среди простых воинов не только роскошью тканей, но и знаками отличия. Таким образом, появление “клавов” означало более существенное явление, чем просто украшение костюма [Плетнева 1991, *102–103*; Кондаков 1892].

В большинстве более или менее богатых вещами погребений половцев второй половины XII в. находят предметы, сделанные в Византии, в основном – это ткани и отдельные украшения. Все это является свидетельством связей половцев, скорее всего торговых, с византийскими купцами, приезжавшими в причерноморские города. Хотя, возможно, часть этих предметов попадала к знатным половцам в виде добычи. Получить такую добычу (или дары) они могли не только непосредственно из Византии, но и на Руси, имевшей с Византией самые разнообразные контакты. Русь была полна византийскими товарами разной ценности, которые при почти ежегодных грабительских походах на ее земли, а также при заключении миров и брачных договоров между князьями и ханами в изобилии поступали в степные половецкие кочевья [Плетнева 1991, *103*].

К сожалению, археологи всего один раз обнаружили и вскрыли захоронение очень крупного степного властелина, богатого хана. Это – знаменитое Чингульское захоронение (рис.7). Интересно, что золотые и серебряные произведения прикладного искусства, датирующие погребение концом XII – первой половиной XIII вв., были сделаны не только в Константинополе, но и в других европейских художественных центрах [Отрощенко 1986, *31–32*], что, очевидно, свидетельствует о военных связях

этого хана с европейскими государствами. Не исключено, что хан участвовал в крестовых походах, возглавляемых Фридрихом Барбароссой и Ричардом Львиное Сердце (конец XII в.), а, возможно, вместе с крестоносцами грабил в 1204 г. Константинополь.

Чингульский хан был одет в шелковый кафтан, полы которого доходили до коленей (рис.7). На его груди была цепь из электровой проволоки [Отрощенко 1986, *рис. 3, 2*]. Кафтан был подпоясан шелковой лентой шириной 2 см с “паркетным” узором и шелковым ремнем, перевернутым пряжкой навыворот и расстегнутым [Отрощенко 1986, *рис. 3,3*]. Второй ремень лежал на ногах под кафтаном, он был также расстегнут и вывернут наружу [Отрощенко 1986, *рис. 3,4*]. Третий шелковый ремень лежал сложенным у правого плеча [Отрощенко 1986, *рис. 3,5*]. Дополняли костюм украшенные самоцветами два золотых перстня на безымянных пальцах рук. Ладонью правой руки был стиснут конец витого прямого золотого стержня – гривны [Отрощенко 1986, *рис. 3,6*].

Одежда хана не ограничивалась одним кафтаном [Отрощенко 1986, *рис. 3,17*]. Многочисленные фрагменты других кафтанов и сорочек находились в восточной стороне гроба, под доспехом, слева от умершего. Один из кафтанов был особо интересен. У ступни правой ноги лежала свернутая шелковая лента шириной 8 см с изображениями стилизованных деревьев, животных, птиц и всадников [Отрощенко 1986, *рис. 3,18*]. Сверху на ленте лежали остатки “галстука” в виде ленты серебряных нашивных бляшек. Вторая лента, украшенная серебряными с позолотой прямоугольными бляшками со штампованным орнаментом, находилась под восточной стеной гроба [Отрощенко 1986, *рис. 3,20*].

Золотая цепь, сплетенная из проволок, запаянных на концах с круглыми отверстиями, имела длину 30 см, диаметр – 0,3 см [Отрощенко 1986, *рис. 6,6*]. Эта цепь служила шейной гривной. Хотя в могиле ее использовали как веревку для связки нижних конечностей.

Нагрудная цепь была сплетена из толстых электровых проволок. Концы цепи были спрятаны во втулках из серебра с позолотой, закрытых с торцов пластинками. В пластинки впаяны стержни с петлями, вправленными в глухое кольцо, т.е. цепь была замкнута наглухо и одевалась через голову. Втулки были украшены на торцах ободками – косячками из плетеных проволочек [Отрощенко 1986, *рис. 7,3а*].

Представляет интерес, что эта цепь очень схожа с серебряной цепью XIII в. из половецкого захоронения вблизи города Тиса – Фьольдвар в Венгрии. Как и чингульское захоронение это погребение сопровождалось взнузданными конями. Известно, что в 1239 г. король Венгрии Бела IV позволил 40-тысячной половецкой орде хана Котяна, разбитой у устья Волги ордами Батыя, поселиться на территории между Дунаем и Тисой в долинах Темеш, Марош и Кереш [История 1971, *131, 148*]. Тиса – Фьольдвар находится на правобережье Кереша, т.е. в зоне расселения половцев. Обнаруженное там поселение датируется не ранее 40-х гг. XIII в.

Интересны парадные кафтаны из кургана. Первый был сшит из шелка малинового цвета. Он был роскошным и отрезным по талии. Его подол собирался в поясе мелкой гофрировкой, прикрытой сверху неширокой золототканой византийской лентой со сложным рисунком. Низ кафтана был обшит богатой золототканой лентой по мотивам дерева жизни в форме пятисвечника. Широкая лента шитого золотом рисунка шла от воротника до конца подола, она также украшала плечи и обшлага рукавов. Рисунок состоял из двух рядов квадратиков, в каждом из которых было вышито по золотому медальону, унизанному мелкими жемчужинами. В медальон помещена головка ангела, тоже унизанная по контуру жемчугом, с миниатюрной жемчужиной в диадеме. Лики ангелов вышиты цветным шелком, волосы – нитками пряденого золота. Перекрестия рисунка украшены специально изготовленными мелкими бляшками из позолоченного серебра. По контуру ленты рисунок был украшен полусферическими, также серебряными с позолотой бляшками. Сам же контур орнамента обведен золотой пряжей, скрученной в спираль. Воротник, полы, наручи для стягивания широких рукавов на запястьях украшали пояски из позолоченных серебряных бляшек со вставными самоцветами. Бляшки на воротнике квадратные, на рукавах и груди – круглые. Кафтан был опушен мехом и подпоясывался шелковым

ремешком. Такое украшение кафтана дало повод специалистам считать его верхней парадной одеждой. Полная реконструкция кафтана была сделана А.К. Елкиной [Отрощенко 1986, *30*].

Второй кафтан был также шелковым. От него сохранилась правая нагрудная часть до пояса. На остатках ткани видны ноги, нижняя часть хитона и левое крыло архангела. Ниже ног архангела – византийский рисунок из завитков и лилий. Сохранилась также часть отрезного пояса кафтана со сборками подола, обшитого византийской золотой лентой, а также обшивка низа подола из византийской ленты. На основном орнаменте кафтана, слева от ног архангела, вышита маленькая человеческая фигурка, окруженная вышитой надписью, которая была унизана мелкими жемчужинками.

Изображение кафтана, аналогичного найденному в кургане, имеется на молитвеннике императора Давида [Банк 1966, 320, *рис. 238*]. Это подтверждает, что кафтан действительно из императорского гардероба. Исследователи указывают на схожесть компонентов чингульского комплекса с описанием воинского костюма и экипировки князя Даниила Галицкого во время торжественной встречи с Белой III летом 1248 г. у города Пожга (Братислава): "Сам же ехал рядом с королем, обычаем русским, и конь под ним был диву подобен, и седло позолоченное, и стрелы, и сабля золотом украшены и другими украшениями, что очень дивно, а жупан из золототканого едваба греческого и широкой золотой лентой обшитый, и сапоги зеленые козловые, обшитые золотом" [Галицко-Волинський літопис 1982, *49*]. К элементам сходства относят и позолоченное седло и стрелы (колчан), и греческий шелковый кафтан (жупан), широко расшитый золотом, и золототканый. Греческие золототканые кафтаны не выходили из моды и после взятия Константинополя крестоносцами [Отрощенко 1986, *32*; Бельская 1982, *17–18*].

Таким образом, благодаря анализу всех видов дошедших до нас источников сегодня можно достаточно хорошо представить себе костюм половецких воинов. Он устойчив и традиционен. Покрой одежды практически не менялся, так как она была, вероятно, особенно удобна для степняка. И мужчины, и женщины носили брюки, рубахи и кафтаны до колен [Плетнева 1974, *49–50*]. Известны все детали костюма.

Половецкие кафтаны имели несколько типов ворота [Плетнева 1974, *рис. 12*]. Тип первый – простой, круглый, видимо, вырезной, без застежки. Второй – круглый, тоже вырезной по шее, но с длинной, спускающейся вниз нашивкой. Иногда вокруг шеи изображался еще нашитый крученый шнур с застежками на концах. Третий тип ворота – круглый вырезной ворот с нашивкой, спускающейся ниже пояса. В одном случае длинный срез не был обшит широкой лентой и не прикрывался ею. Четвертый – треугольный на груди вырезной ворот, обшитый широкой лентой. На одной статуе лента была заменена узким галстуком. Пятый – широкий распашной ворот, борта округлые, не сходящиеся в верхней части. Под кафтаном была надета рубаха с длинным вырезом [Плетнева 1974, *34*].

Рукава на ряде статуй подчеркнуты одной линией на запястье [Плетнева 1974, *рис.* 13]. В других случаях на запястье изображался узкий, охватывающий руку обшлаг, гладкий или плетеный шнур. Весьма характерны для кафтанов половцев широкие поперечные нашивки на предплечьях [Плетнева 1974, *табл. 5, рис. 13*].

Как правило, эти нашивки богато покрывались орнаментом. Помимо них на рукава, очевидно вдоль шва, нашивался галун или лента – от ворота до обшлага. Обычно поперечная нашивка охватывала рукав полностью, а продольный галун – по всей длине рукава; галун пропускался от ворота только до локтя, и в таких случаях поперечная нашивка заменялась узкой лентой галуна. Рукава особенно богато украшенных статуй снабжались дополнительными разветвляющимися на плечах обшивками и галунами. Нашивки на рукавах (клавы), сделанные из яркой богатой ткани, были своеобразным знаком отличия византийских вельмож и воинов [Кондаков 1892, *282–283*]. Из Византии обычай украшать рукава перешел на Русь и, очевидно, оттуда же (из Византии) был заимствован половцами. Недаром рукава с нашивками встречаются у половцев в группах памятников, наиболее близких к Византийской империи: приднепровской, лукоморской и крымской [Плетнева 1974, *35*].

Большой интерес для выяснения типа одежды половецких воинов представляют подолы кафтанов [Плетнева 1974, *рис. 12*]. Их делят на три типа: I – разрезные; II – расходящиеся; III – сплошные, т. е. без разреза. Полы разрезных кафтанов вплотную подходят друг к другу. Края их обычно обрамлены широкой обшивкой, гладкой или орнаментированной. Расходящиеся полы кафтанов встречаются чаще разрезных. Расстояние между полами примерно 5–10 см [Плетнева 1974, *35*]. Очевидно, под кафтаном всегда носили длинную исподнюю рубаху. Один раз она была изображена длиннее кафтана.

Полы кафтанов и подол, как правило, орнаментированы – обшиты вышивкой, галуном. Наличие подолов без разреза приводит к выводу, что верхнюю одежду воина вряд ли всегда можно считать кафтаном. Вполне вероятно, что одежда без разреза была обыкновенной рубахой. Кстати, ни разу на статуе с подолом без разреза не встречались рукава с нашивками. Очевидно, их пришивали только на тяжелую ткань кафтанов [Плетнева 1974, *35–36*].

Головной убор половецкого воина в военное время составлял обычно шлем. Помимо шлемов в мирное время пользовались, естественно, и другими головными уборами. Изображались на статуях они довольно редко, однако представление о различных их видах можно все-таки составить [Плетнева 1974, *34*]. Прежде всего это головной убор типа островерхого башлыка, мыском спускающегося на лоб и плотно охватывающего голову. Вторым видом была какая-то сферическая шапочка, часто с массивной бляхой на макушке. К третьему виду относится единственная изображенная на одной из статуй шапка, которая, впрочем, могла быть и боевым шлемом. Нижняя часть ее цилиндрическая, верхняя – пирамидальная, уплощенная, с навершием. Грани пирамиды подчеркнуты валиками (каркасом или шнуром). Этот головной убор мог быть шлемом, если изготовлялся из кожи, или же обычной тюбетейкой, если его шили из шелка и бархата [Плетнева 1974, *34*].

На древнерусских миниатюрах половецкие воины, как и другие восточные народы, изображены в колпаках, отмеченных в свое время еще В.И. Сизовым [Сизов 1905, *23–24*]. В таких колпаках изображены также печенеги, торки, хазары, косоги, берендеи и волжские булгары. Представляет интерес то, что вожди половцев на семи миниатюрах отмечены очень своеобразно – безо всяких головных уборов, притом обычно с лысеющими головами. “Это резко контрастирует с доспехом, – писал А.В. Арциховский, – происхождение такого способа отмечать восточных вождей мне непонятно” [Арциховский 1944, *19–20*].

Обязательной деталью одежды был пояс. К нему крепились разные необходимые в быту и на войне вещи: ножи, сабли, сагайдаки, гребни и т.д. Пояса изготовлялись из кожи и богато украшались разнообразными нашивными серебряными и бронзовыми бляшками. Остатки таких украшений выявлены в захоронениях кочевников. Обычай носить на поясе набор из ножа, бритвы, шила, кресала сохранялся у кочевников до XIX в. [Антипина 1962, *321*].

Пояса опоясывали обыкновенно не талию, а чресла воина. Спереди и с боков они почти не бывают видны, фиксируются только сзади, но изображались пояса на спине очень редко (всего 17 раз). Обычно это две параллельные линии, пространство между которыми ровное и гладкое. Видимо, сзади пояса никак не орнаментировались. Только в отдельных случаях пояс изображался несколькими тонкими параллельными линиями или орнаментировался зигзагом и насечками.

Спереди же к поясу пристегивались ремни – поножи [Плетнева 1974, *рис.10*]. Они служили в основном для натягивания мягких голенищ на ноги. Один их конец прикреплялся наглухо или пряжкой (кольцом) к поясу, другой – тоже пряжкой или крючком цеплялся к наколенному выступу сапога. Ремни поножей чаще всего широкие, некоторые орнаментированные [Плетнева 1974, *36*]. Попадаются и узкие ремешки, наглухо пришитые к поясу и голенищам. Кроме поножей, поддерживающих сапоги, на ряде статуй прослеживаются дополнительные ремни, плотно охватывающие бедра (в одних случаях они подсунуты под поножи, в других – перекрывают их) [Плетнева 1974, *36*].

Сразу три поясных набора найдено в захоронении половецкого хана в кургане у с. Заможное (Альтмунталь) Токмакского

района Запорожской обл. Первый набор изготовлен с применением литья, ковки, чеканки и позолоты. Наконечник ремня изготовлен из серебряной пластины, согнутой пополам. Обе половинки тщательно соединены между собой и скреплены заклепками [Золото степу 1991, *310*].

Головка пряжки состоит из щитка и фигурной рамки-приемника. Щиток по технике изготовления аналогичен наконечнику. Он сделан из согнутой пополам серебряной пластины. Щиток крепился к ремню с помощью заклепок. Центральная заклепка украшена накладной серебряной с позолотой розеткой в виде раскрытого цветка.

У второго пояса из этого захоронения наконечник ремня изготовлен из серебряной пластины, перегнутой пополам. С внешней стороны он украшен рельефными линиями с карбованием трубчатым пуансоном. В рамке размещается изображение льва, исполненное в высоком рельефе [Золото степу 1991, *341*]. Наконечник крепился к ремню с помощью заклепок. Рамка-приемник имеет овальную форму, с внешней стороны она укреплена каймой из стилизованных листьев. Язычок украшен штриховкой [Золото степу 1991, *341*].

У третьего пояса из этого захоронения наконечник ремня изготовлен из серебряной пластинки, перегнутой пополам и скрепленной заклепками. Внешняя его сторона декорирована растительными мотивами. Рельефные поверхности украшены чернью. Внутренняя сторона наконечника декорирована гравированным орнаментом в виде "плетения" на позолоченном фоне с обработанной пуансоном поверхностью [Золото степу 1991, *341*; Отрощенко 1986, *20–24*]. Пряжка этого пояса состоит из прямоугольного щитка и рамки-приемника. Щиток выполнен из двух пластинок, соединенных между собой, а также с поясом с помощью заклепок. К щитку спереди с помощью заклепок присоединена согнутая пополам короткая пластина с пазами для язычка и рамки-приемника. Щиток с внешней стороны украшен ажурной золоченой накладкой с переплетенными ростками. По краю щитка идет пуансонный орнамент в виде крючков. Рамка-приемник имеет подковообразную форму, подвижный язычок и декорирована растительным орнаментом и вставками эмали [Отрощенко 1986, *24, рис. 8,1*].

Специалисты считают, что эти поясные наборы имеют западноевропейское происхождение и являются уникальными в своем роде. Наиболее близкие им аналогии второй четверти XIII в. имеются в Германии (Фрайбург) [Отрощенко 1986, *31, рис. 8*; Золото степу 1991, *341*]. Эти наборы – "характерные образцы рыцарской культуры" [Отрощенко 1986, *31*]. Их типология и хронология разработана И.Фингерлин [Fingerlin 1980, *47, рис. 1*].

Особый интерес у специалистов вызывает пряжка первого поясного набора [Отрощенко 1986, *22, рис. 8,6*]. Она относится к позднейшему типу, датированному И. Фингерлин второй половиной XIII в. [Fingerlin 1971, *218*]. Находка рамки аналогичной пряжки известна в крепости крестоносцев Монтфорт в Палестине, разрушенной мамлюками в 1271 г. [Dean 1927, *5–46, рис. 53,1*], позволяет допустить, что такие пряжки были в употреблении еще в первой половине XIII в. М.Г. Крамаровский считает первую чингульскую пряжку одним из наиболее ранних изделий.

Поясные наборы, найденные в половецких захоронениях в Венгрии (Чойш, Кигйошпушта, Фельшоженткирали) датируются 40–60-ми годами XIII в. [Отрощенко 1986, *31*]. Они конструктивно близки чингульским. А. Полочи–Хорват считает, что рыцарские пояса попали к половцам как своеобразные дары от латынян родственникам половчанок, вышедшим замуж за франкских вельмож. Подобные браки имели место в 1241–1246 гг., во время пребывания половецкой орды в Болгарии [Отрощенко 1986, *31*].

Украшения половецкого костюма кроме того известны по раскопкам кургана у села Средняя Ахтуба Волгоградской обл. [Конкин 1969, *269–271*]. Набор украшений состоял из: бубенчика, копоушки, подвески, пряжки от ремня, двух блях и двух привесок – медальонов. Обе бляхи имеют на поверхности орнамент: по краям в виде валика с поперечными вдавлениями, а по центру – в виде шнурка. На тыльной стороне – по два штифта. На конце одного из них сохранился прямоугольный кусочек бронзовой фольги. Он прикреплялся к штифту с внутренней стороны ремня [Конкин 1969, *рис. 1,5*].

На поверхности привесок, кроме нескольких валиков, проходящих вдоль края,

нанесено изображение восточного божества. Рисунок сделан, вероятно, штампом с обратной стороны привесок. Он представляет собой изображение трехликой человеческой фигуры. Человек находится в традиционной позе: сидит, подогнув ноги, руки согнуты в локтях и направлены к голове [Конкин 1969, *рис. 1,6*]. Все эти украшения датируются X–XI вв. Подобные вещи имеют целый ряд аналогий в находках на Нижней Волге и Нижнем Дону [Федоров-Давыдов 1966, *51, 67–69, рис. 12,2; 9,4; 12,1; 8,4; 10,8*].

Таким образом, убранство половецкого воинского костюма представлено дошедшими до нас металлическими украшениями из погребальных комплексов. В реальности они являлись частью костюмного ансамбля. Может быть, не всегда главной, но обязательной. Поэтому, вероятнее всего, они имеют не столько декоративное, сколько социальное или сакральное значение.

Из всего комплекса изученных захоронений 13,5% отнесены В.И. Ивановым к половецко-кипчакскому периоду (XII – первая половина XIII вв.) и 64% – к кипчакско-золотоордынскому (вторая половина XIII–XIV вв.) [Иванов 2000, 54]. Территориально все эти комплексы разбросаны по всей степной Евразии – от Алтая до Карпат, но, в силу археологической изученности различных регионов, локализация территориально-хронологических комплексов обнаруживает тенденцию, обусловленную основными этапами этнокультурной истории средневековых кочевников Евразии. Основная масса комплексов половецко-кипчакского периода (58%) располагается западнее Дона, на территории современной Украины, тогда как комплексы кипчакско-золотоордынского периода в большинстве своем выявлены в степях Волго–Уральского региона (в общей сложности – 55,2%) и Волго–Донского междуречья (11,3%) [Иванов 2000, *55*].

Статистический анализ показывает, что для кочевнических комплексов характерен набор украшений, включающий в себя поясную гарнитуру в различных сочетаниях (от полных поясных наборов – 7,8% всех рассматриваемых погребений указанного периода – до единичных пряжек – 12,3%); серьги-подвески (16,8%) и бронзовые зеркала (6,7%) [Иванов 2000, *55*]. В половецко-кипчакское время этот набор дополняется деталями сложных головных уборов.

Динамика развития металлических украшений средневековых кочевников во времени и пространстве выглядит следующим образом. Наборные пояса (как целиком, так и в частичных наборах), имеющие повышенную тенденцию распространения в среде древних тюрок, продолжают сохранять ее в огузо-печенежской среде, но у половцев домонгольского периода и у кипчаков Золотой Орды встречаются уже крайне редко. Перстни, хотя и имели хождение среди древних тюрок, но более характерны для комплексов огузо-печенежского периода, а у половцев и золотоордынских кипчаков также встречаются редко. Браслеты характерны для комплексов огузо-печенежского и половецкого домонгольского периодов.

Археологические данные свидетельствуют, что ассортимент убранства костюма средневековых кочевников в принципе унифицирован. Большинство представленных в погребальных комплексах артефактов являются элементами костюма, имеющего четкую половозрастную и социальную традицию. Комплекс связанных признаков половецкого домонгольского периода: серьги-подвески, ожерелья, зеркала и детали головного убора обнаруживают связь между собой. Для золотоордынских кипчаков – это ожерелья, серьги-подвески и бронзовые зеркала, связанные между собой через детали головного убора [Иванов 2000, *56*].

Из всех археологически фиксируемых деталей убранства костюма только поясная гарнитура может, бесспорно, считаться мужским признаком. Серьга как деталь мужского убранства характерна для всех средневековых кочевников Евразийских степей.

Таким образом, если представить костюм половецкого мужчины-воина, то в его убранстве с высокой степенью вероятности должны присутствовать, кроме колчана со стрелами, пояс с металлическими бляшками и серьга, что вполне согласуется с иконографией половецких каменных изваяний [Иванов 2000, *57–58*].

Обувь половецких воинов – это чаще всего сапоги. На половецких статуях высокие сапоги пристегнуты к ременным по-

ножам, охватывающим бедра и прикрепленным к поясу [Плетнева 1958, *210*]. Н.И. Веселовский писал, что подобная манера привязывания голенищ к поясу существовала еще в XIX в. у бурят [Веселовский 1915, *437*]. Голенища сапог изогнуты, заходят на колени и подхвачены выше колен поножами, уходящими под полы кафтана. Особенно хорошо видны поножи на сидячих статуях, поскольку у них полы кафтанов забраны в шаровары.

Сапоги на статуях удивительно однотипны – все они высокие (выше колен), с выступающими, полукруглыми или заостренными наколенниками. Край сапога, а иногда и передние или боковые швы обшивались декоративной лентой. Часто в кочевнических и мужских, и женских захоронениях находят остатки кожи от сапог. Сапоги иногда украшались серебряными или медными бляхами тех же типов, что сбруя и пояса. Доходят до нашего времени и застежки от обуви – проволочные крючки с петлями, иногда золотые или серебряные.

* * *

С помощью статуй можно смоделировать и внешний вид половецкого воина. Известно, что мужчины многих тюркоязычных народов носили косы [Кызласов 1964, *354–355*]. Они были распространены и в половецкой среде. Косы изображались на многих тюркских южносибирских и среднеазиатских изваяниях [Евтюхова 1952, *105*; Шер 1966, Табл. 1/3, 2/9, 3/16, 4/18, 19, 6/26, 7/36, 8/11].

О сложной системе выбривания части головы и об оставлении “в углах затылка” волос, которые затем заплетаются в две косы, писали в середине XIII в. Карпини и Рубрук [Карпини 1957, *26, 99*]. Неизвестно, каким образом выбривали себе головы половецкие воины XII – начала XIII в., но изваяния позволяют говорить, по-видимому, о всех модных в степи того времени способах разделения волос и плетения кос [Плетнева 1974, *33, рис. 9*]. Выделяют три типа половецких причесок. I тип – три косы – наиболее распространенный в степях. Его делят на три подтипа: 1 – три равные по длине и толщине косы; 2 – средняя коса на затылке толстая, две другие, параллельные ей, тоньше и обычно короче; 3 – средняя коса, как во 2-м подтипе, а две боковые, тоже значительно более тонкие и короткие, заплетены почти у висков, на шее подведены под углом к центральной косе и спускаются на спину параллельно ей. Этот последний подтип приближается ко II типу “косоплетения”. II тип – три равные косы – две на висках, одна в середине затылка, они соединялись на шее или немного ниже в одну. Нередко на месте этого соединения сооружался своеобразный “бант”. III тип – одна длинная коса.

Далеко не все половецкие воины носили такую сложную прическу. Многие из них вообще не имели кос. Отсутствие кос, как и разница в “косоплетении”, является существенным этнографическим признаком. Это подтверждается картографированием выделенных признаков по различным половецким группам, проведенным С.А. Плетневой [Плетнева 1974, *34, табл. 4, рис. 11*].

И все же наиболее распространенными были три косы. Реже на статуях встречаются изображения с одной или двумя косами. Три косы нередко сплетали в одну, которая спускалась до середины спины [Орлов 2001, *1028*].

Половцы носили только усы. Бороду они, как и торки, и печенеги, вероятно, сбривали. Наглядно можно проследить внешний вид половецкого воина на примере одной из статуй. На ней у воина лицо тщательно моделированное, округлое, полное, со слегка заостренным подбородком. Брови не выделены, глаза изображены с двойным ободком, в углублении. Нос прямой, выпуклый, с выделенными ноздрями. Усы с заостренными, загнутыми вверх концами, нижняя губа выделена. Руки согнуты в локтях и держат ниже живота горшкообразный сосуд. Большие пальцы рук отогнуты вверх, мизинцы – вниз, а три пальца расположены горизонтально.

Очень интересен способ косоплетения на этой статуе. Коса заплетена у виска и под углом спускается на шею. На кончик косы одет чехольчик, немного не доходящий до большой круглой бляхи и оканчивающийся заострением. Коса, как и все остальные детали статуи, тщательно обработана. Она выступает на 0,6 см над поверхностью статуи. Чтобы коса лучше выделялась, мастер подчеркнул ее форму небольшими (2 мм) врезанными бороздками вдоль обеих сторон. На изображение

косы нанесены горизонтальные насечки, изображающие плетение. Тщательный осмотр головы, особенно затылочной части, показал, что ни на самой косе, ни на затылке и шее статуи нет никаких признаков стертости. Поэтому можно с уверенностью говорить, что коса этой статуи не входит в три типа, выделенные С.А. Плетневой [Плетнева 1974, *33*, *30*, *рис.9*]. Видимо, в III типе "однокосых" статуй можно выделить подтип по способу плетения косы на новой статуе Краснодарского музея. Наибольшее количество "однокосых" статуй встречено в Предкавказской и в Поволжской группах. Впрочем, в Краснодарском музее представлены почти все виды "косоплетения", а также бескосые статуи [Плетнева 1974, *33*].

Рис.1. Знатный половец XII в. (реконструкция М.В. Горелика)

Рис.2. Знатный половец – Чингульский хан (реконструкция Ю.Я. Россомакина и П.Л. Корниенко)

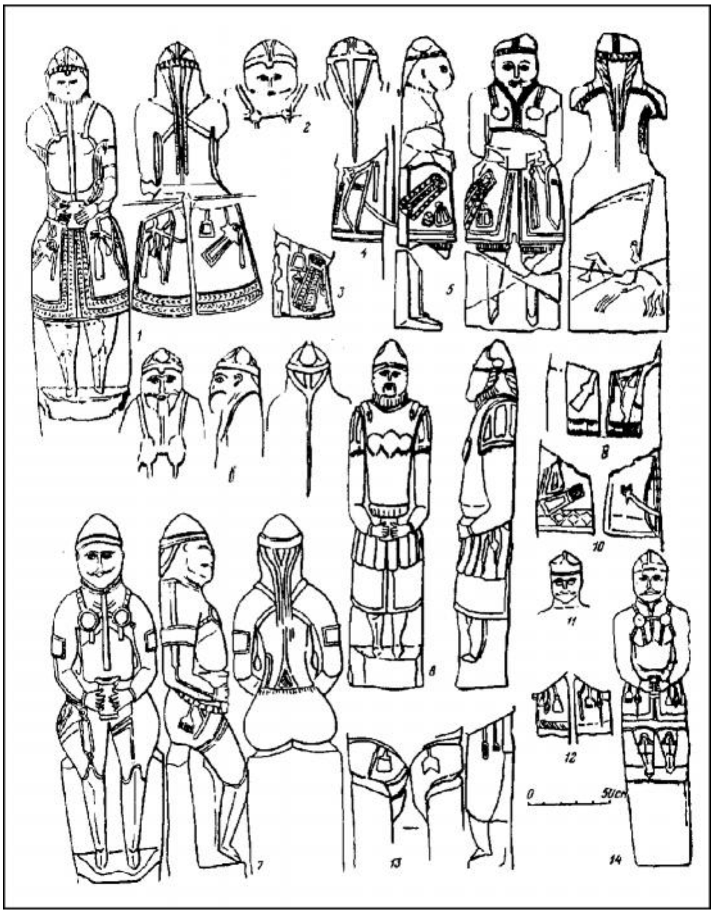

Рис.3. Половецкие изваяния мужчин-воинов (по С.А. Плетневой) Из запорожского, днепропетровского, херсонского, московского и краснодарского музеев. Стоящие статуи снабжены полным набором характерного для кочевников оружия: луком с налучьем и саблей (слева), колчаном со стрелами (справа). Защитный доспех у стоящих статуй тот же, что и у сидящих

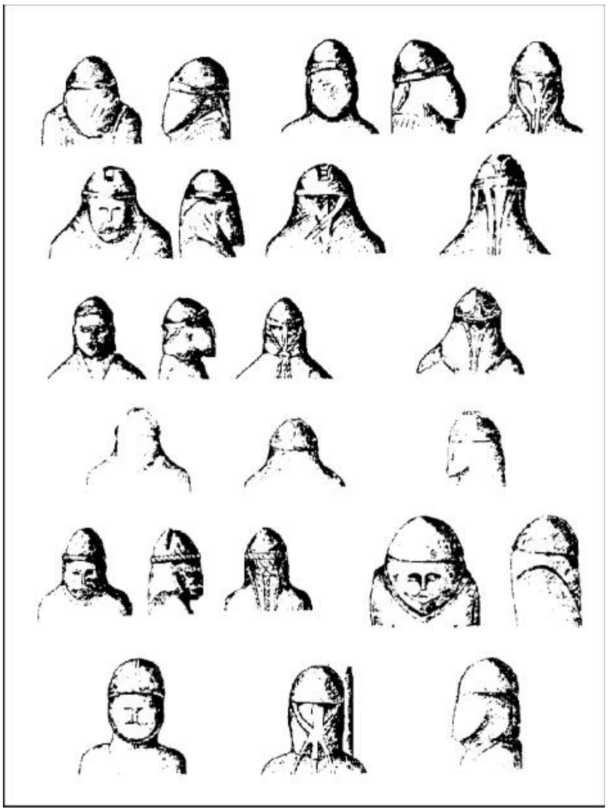

Рис.4. Различные типы половецких боевых наголовий на их каменных статуях

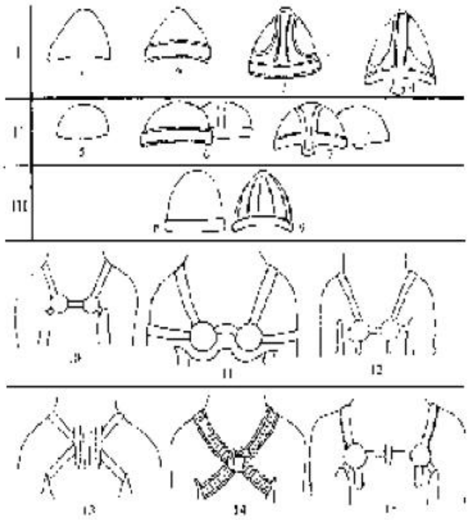

Рис.5. Типы и подтипы шлемов и блях с ремнями на половецких статуях (по С.А. Плетневой) 1– тип I, подтип 1; 2 – тип I, подтип 2; 3 – тип I, подтип 3; 4 – тип I, подтип 4; 5 – тип II, подтип 1; 6 – тип II, подтип 2; 7 – тип II, подтип 3; 8 – тип III; нагрудные бляхи и ремни: 10 – тип I; 11 – тип II; 12 – тип III; 13–15 – различные способы крепления ремней на спине

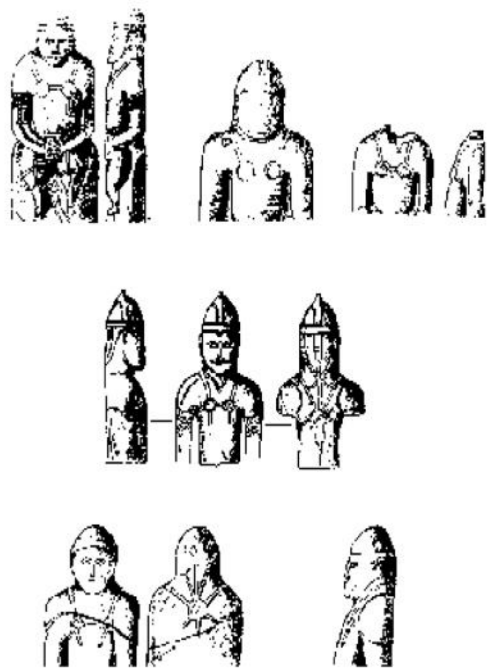

Рис.6. Различные типы портупей половецких воинов на их каменных статуях

Рис.7. Кафтан половецкого хана из Чингульского кургана

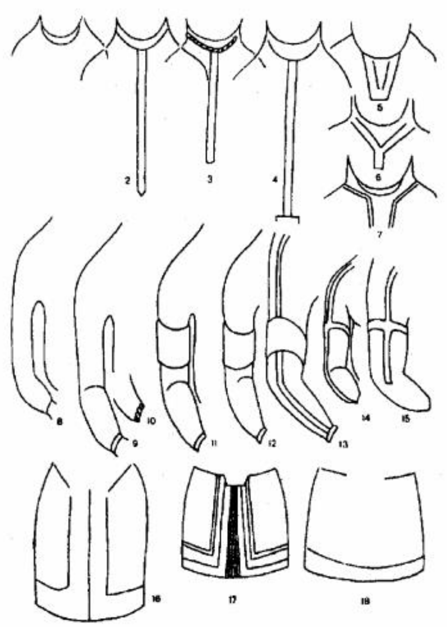

Рис.8. Детали половецкой мужской одежды на статуях: 1–7 – различные типы воротов и застежек; 8–15 – типы рукавов и обшивок на рукавах; 16–18 – типы подолов: разрезной, расходящийся, сплошной

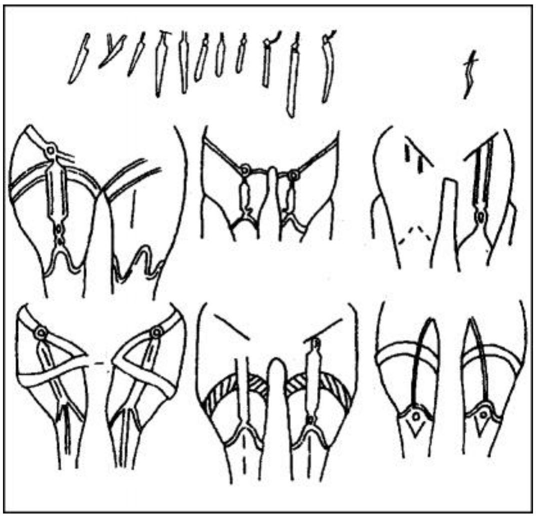

Рис.9. Предметы вооружения на мужских половецких статуях: ножи, острога, различные типы ножей – простейшие и усложненные

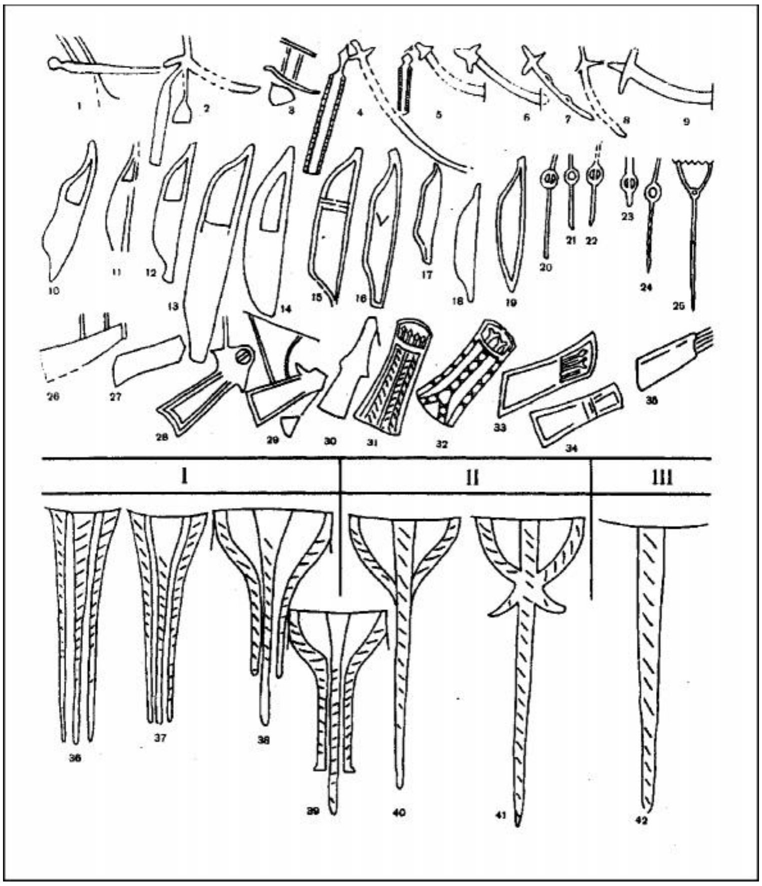

Рис.10. Оружие, изображенное на изваяниях, и виды причесок (косы): 1–9 – сабли; 10–19 – луки в налучьях; 20–25 – плети; 25–35 – колчаны; 36–42 – косы (36–39 – тип I, 40–41 – тип II, 42 – тип III)

ЛИТЕРАТУРА

Антипина К.И. **Особенности материальной культуры и прикладного искусства южных киргизов.** Фрунзе, *1962.*

Арциховский А.В. **Древнерусские миниатюры как исторический источник.** Москва, *1944.*

Банк А.В. **Византийское искусство в собраниях Советского Союза.** Ленинград–Москва, *1966.*

Бельская Г. Половецкий хан или византийский император? // **Знание – сила,** *1982,* № 6.

Веселовский Н.И. Современное состояние вопроса о каменных бабах // **Записки императорского Одесского общества Истории и Древностей.** Т.32. Одесса, *1915*.

Галицько – Волинський літопис / Пер. Л. Махновца // **Жовтень,** *1982,* №7.

Гальом де Рубрук. Путешествия в восточные страны / Пер. А.И. Малеина // **Джиованни дель Плано Карпини. История монголов Гальом де Рубрук. Путешествия в восточные страны.** Москва, *1957.*

Золото степу. Археологія України. Київ, *1991.*

Евтюхова Л.А. Каменные изваяния южной Сибири и Монголии // **Материалы и исследования по археологии СССР.** *1952.* № 24.

Иванов В.А. Убранство костюма средневековых кочевников Евразии // **Культура степей Евразии второй половины I тысячелетия н.э. (из истории костюма).** Тезисы докладов III Международной археологической конференции 14–18 марта 2000 г. Самара, *2000.*

Иоанн де Плано Карпини… История монголов, именуемых нами татарами (1247–1248) / Пер. А.И. Малеина // **Джиованни дель Плано Карпини. История монголов. Гальом де Рубрук. Путешествия в восточные страны.** Москва, *1957.*

История Венгрии. Москва, *1971.*

Кондаков Н.П. **История и памятники византийской эмали.** Санкт-Петербург, *1892*.

Конкин В.Н. Украшения из половецкого погребения // **Советская археология**, *1969,* № 2.

Кызласов Л.Р. Рецензия на книгу А.Д. Грача “Древнетюркские изваяния Тувы” // **Советская археология,** *1964,* № 1.

Орлов Р.С. Печеніги, торки, половці на кордонах Київської Русі // **Історія культури давнього населення України.** Київ, *2001.*

Отрощенко В.В., Рассамакін Ю.Я. Половецкий комплекс Чингульского кургана // **Археологія.** Київ, *1986,* № 53.

Плетнева С.А. Отношения восточноевропейских кочевников с Византией и археологические источники // **Советская археология**, *1991*, №3.

Плетнева С.А. Печенеги, торки, половцы в южнорусских степях // **Материалы и исследования по археологии СССР**. Т. 62. *1958.*

Плетнева С.А. Половецкие каменные изваяния // **Свод археологических источников.** Москва, *1974.* Е 4 – 2. Вып. 6.

Сизов В.И. Миниатюры Кенигсбергской летописи (Археологический этюд) // **Известия отделения русского языка и словесности Академии наук**. Москва, *1905.* Т. 10. Кн. 1.

Слово о полку Игореве / Под ред. Андриановой-Перетц В.П. Москва–Ленинград, *1950*.

Степи Евразии в эпоху средневековья. Археология СССР. Москва, 1981.

Федоров-Давыдов Г.А. **Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов**. Москва, *1966.*

Шер Я.А. **Каменные изваяния Семиречья**. Москва-Ленинград, *1966*.

Dean B.A. Crusaders: Fortress in Palestine **// The Metropolitan Museum of Art bulletin.** *1927.* September. Pt. 2.

Kernd´l A. **Vier in Berlin neu entdeckte steinstatnen hochmittelalterlicher Reiternomaden. Ansgrabnungen in Berlin**. Berlin, *1982*.
Fingerlin I. Eine hochmittelalterlicht GÏrtelschalle in Durchbrucharbeit // **Zeitschrift fÏr Archaeologie Mittelalters**. Berlin, *1980*. № 8.
Fingerlin I. **GÏrtel des hohen und spêten Mittelalter**. MÏnhen, *1971*.
Kondakov N.P. Les costumes orientu ò la coeauxr d´Byrance // **Byzantion**. T.1.Paris-Diège, *1924*.

Д.М. Войницкий

ХРИСТИАНЕ АРАБСКОГО ВОСТОКА НА ПОРОГЕ ТРЕТЬЕГО ТЫСЯЧЕЛЕТИЯ

Введение

В регионе, который традиционно считается мусульманским, на протяжении уже двух тысячелетий живут также и христиане, которые появились в этих краях в I в. нашей эры после проповедей апостолов. Находясь под властью то Римской империи, то (после раскола последней в 395 г.) Восточной Римской империи (Византии), эти земли наряду со странами Южной Европы несли миру христианскую идею. Это здесь продолжалось до VII в., когда из глубин Аравийского полуострова пришли арабские завоеватели, неся с собой новую религию. С той поры начиналась новая эпоха в духовной истории региона – эпоха сосуществования христианства и ислама.

Настоящая работа имеет целью представить положение христианского меньшинства в арабских странах накануне третьего тысячелетия, показать его проблемы за последние годы, его отношения с мусульманским большинством и перспективы выживания христиан в начале третьего тысячелетия, спустя 2000 лет после деятельности Иисуса Христа. Географически рамки данной работы охватывают те современные арабские государства, которые образовались в XX веке на территориях, где расселились христиане к началу мусульманских завоеваний. Прежде всего это Египет, Сирия, Ливан, Палестинская автономия, Иордания, Ирак, а также Кувейт и Судан. Что касается пустынных малозаселенных земель Аравии и далекого Йемена, то, хотя христианское учение еще до рождения Мухаммада достигло и этих краев, оно не пустило здесь крепких корней, соседствуя до прихода ислама с более влиятельными языческими культами. На побережье Северной Африки христианство пришло уже в новое время вместе с европейскими колонизаторами. И сейчас в государствах Арабского Запада – Ливии, Тунисе, Алжире и Марокко – имеется немногочисленная христианская (в основном католическая) община – около 1% населения в каждой из указанных стран. К ней принадлежат христиане не автохтонного происхождения, а потомки европейцев-колонизаторов: французов, итальянцев, испанцев.

В новое время наряду с укреплением и расширением позиций католической церкви давно пришедшей в исследуемый регион (начиная со времен первых крестовых походов), наблюдалось также заметное влияние некоторых протестантских течений, проникших сюда с миссионерскими целями.

Общий обзор

В исследуемом регионе с первых веков нашей эры церковная жизнь находилась и находится по сей день под руководством главных христианских центров: Александрии, Антиохии (с XIV в. – Дамаска) и Иерусалима. Каждый из этих городов имел свою сферу влияния, и их церковные органы были организованы в патриархии, существующие до нашего времени. Несмотря на различные расколы в христианской церкви по прошествии многих веков, вышеуказанные религиозные центры по-прежнему сохраняли ведущую роль в церковной жизни ближневосточных стран. Константинопольский же Вселенский Патриархат не распространяет своей прямой церковной юрисдикции на территорию арабских государств. С конца XIX в. заметное влияние в регионе имеет Элладская церковь. Достаточно сказать, что в Иерусалимском Патриархате все высшие должности принадлежат грекам. Иерархи Синайского архиепископства также греки.

С XVI в. на эти земли направлено все возрастающее влияние Ватикана, но в результате своей деятельности католическим миссионерам удалось вовлечь в унию лишь незначительную часть верующих из христианских конфессий региона. Некоторые церкви, например маронитская в Ливане, поддерживают с Ватиканом давние и тесные отношения, обусловленные, прежде всего, христианско-католической протекцией Запада в недружественном мусульманском окружении. Велика роль католической церкви на Святой Земле, где она имеет ряд

храмов и монастырей. Ею также создана большая просветительская сеть колледжей и школ, в том числе для беднейших слоев населения (например, в Верхнем Египте).

* * *

В регионе существует две категории христиан. Это христиане, живущие в арабском мире (копты, армяне, ассирийцы), и этнические арабы-христиане. Все они являются наследниками великих традиций Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского Патриархатов. Но история развития христианства сложилась так, что неарабские народы имеют свои национальные церкви.

Наиболее крупными церковными организациями на Ближнем Востоке являются: православие, нехалкидонские церкви и униатские церкви.

Православие (точнее – греко-православная церковь) представлено на Арабском Востоке тремя автохтонными церквями:

Александрийская православная церковь – институционно оформилась во II в. (основана апостолом и евангелистом Марком в 67 г.) – распространяет свою юрисдикцию на Египет, где она имеет 5 епархий и где проживает большинство ее верующих, а также на Судан, Эфиопию, ЮАР и некоторые другие африканские страны (10 епархий). Все правящие архиереи Александрийского православного патриархата входят в Священный Синод (14 архиереев). В настоящее время (с 1997 г.) во главе церкви стоит Блаженнейший Петр VII, Папа и Патриарх Александрийский и всей Африки. В церкви служат 23 епископа, имеется всего около 35 тыс. верующих, более 160 храмов, 3 монастыря.

Антиохийская православная церковь – по преданию основана в 37 г. апостолами Павлом и Варнавой, активно действует с IV в., ее юрисдикция распространяется на православных арабов Сирии и Ливана (по 6 епархий), а также на православные общины Ирака (1 епархия), Кувейта, Саудовской Аравии, стран Персидского Залива, Йемена. Резиденция Патриарха Антиохийской церкви с XIV века находится в Дамаске. В настоящее время (с 1979 г.) предстоятелем Антиохийской православной церкви является Блаженнейший Игнатий IV Хазим – Патриарх Великой Антиохии и всего Востока. При Патриархе действует Священный Синод, объединяющий правящих архиереев.

Всего в 22 епархиях патриархата (из них 13 в арабских странах) и нескольких общинах церковь имеет 32 епископа, 2 млн. верующих, 20 монастырей и около 400 храмов (в т.ч. в Америке, где имеется 6 епархий). Кадры священнослужителей и богословов готовятся в Бельментской духовной академии (близ Триполи), в семинарии и на богословских факультетах университетов.

Иерусалимская православная церковь – древнейшая из православных церквей, ее первым епископом считается апостол Иаков. Образовалась как церковная структура в середине V века, после четырех веков разорения и нестабильности. Церковь состоит из двух митрополий и объединяет под своей юрисдикцией православных арабов-палестинцев Израиля, в т.ч. Палестинской автономии, а также Иордании. К Иерусалимской церкви относится также Синайское архиепископство (около 1 тыс. верующих). Высшее духовенство церкви по традиции состоит из греков. В настоящее время (с 2001 г.) главой Иерусалимской православной церкви является Блаженнейший Ириней I – Патриарх Святого Града Иерусалима и всей Палестины. При Патриархе действует Синод.

В церкви имеется 6 епархий: в Израиле – 4, в Иордании – 1, в Египте – 1. Здесь служат 20 епископов, насчитывается более 200 тыс. верующих (в Иерусалиме – не более 8 тысяч), 23 храма и 27 действующих монастырей.

На Ближнем Востоке существуют и так называемые монофизитские общины (в Египте, Сирии, на территориях расселения армян) и несторианские (в Ираке). В первые века от рождества Христова вышеупомянутые христианские общины воспротивились выбору и решениям Вселенских Соборов, осудивших соответствующие доктрины – монофизитство и несторианство, а некоторые из общин на протяжении многих веков даже не имели сведений о решениях Соборов (например эфиопская церковь) или же столетиями, ввиду политических и военных факторов, не могли договориться с Константинополем об объединении (Армянская апостольская церковь).

Сами последователи монофизитских, или нехалкидонских, церквей не называют себя этим именем и никогда его не принимали – ни армяне, ни копты, ни сирийцы-якобиты. Одни называют себя апостольской церковью (армяне), а другие (копты, якобиты) – православными (так же их называют в западной католической и научной литературе).

Монофизиты в регионе Арабского Востока представлены тремя поместными церквями:

Коптская православная церковь существует со II в. Это самая многочисленная христианская церковь на Ближнем Востоке. Христиане-копты составляют около 16% населения Египта, где церковь имеет 19 епархий. Кроме того имеется 7 архиепископств вне Египта – в Иерусалиме (1), в Судане (2), Кувейте (1) и других странах. Коптская церковь располагает в Египте 12 мужскими монастырями (600 монахов) и 6 женскими (300 монахинь).

Армянская апостольская святая церковь (армяне-григориане) образована в 536 г. В административном плане все епархии церкви подчинены двум католикосатам и двум патриархатам. В рассматриваемом регионе григорианские общины возглавляются Католикосатом Эчмиадзина (епископство Багдад), Католикосатом Киликии (епархии Сирии, Ливана и Кувейта, резиденция Католикоса – в Бейруте) и Иерусалимской Патриархией (г. Иерусалим).

В период с 1062 по 1441 г. Патриарший Престол Армянской апостольской церкви находился в северо-восточной части Средиземноморского побережья, в Киликии, в связи с переселением туда армян и образованием Киликийского армянского царства. Основной приток армян в этот район произошел после Первой мировой войны в результате репрессий со стороны турецких властей. В настоящее время армяне, проживающие в Сирии и Ливане (кроме армян-католиков) находятся под церковной юрисдикцией Католикосата Киликии, но на них, как и на остальных григориан, распространяется духовная власть Патриарха и Католикоса всех армян.

Сирийская православная церковь (сиро-православная, или сиро-якобитская) – основана в VI веке. В арабских странах церковь имеет 7 епархий (всего 14): в Сирии – 4, в Ираке – 2, в Ливане – 1 и, кроме того, митрополитство Иерусалим. Во главе Сирийской православной церкви стоит Святейший Патриарх Антиохийский и всего Востока Игнатий Закка I Ивас (резиденция Патриарха – в г. Хомс). Последователи церкви – сирийские арабы.

Несториане в исследуемом регионе объединены в *Ассирийскую церковь*, имеющую 13 епархий в Ираке, Сирии, а также в Турции, Иране, США.

Третьей крупной христианской общиной являются **униатские церкви**, которые образовались в период XVI–XIX вв., заключив церковный союз с Ватиканом. Они подчиняются верховной власти Папы Римского, но сохраняют свою церковную организацию и внутреннюю самостоятельность. Все они возглавляются патриархами. Правильнее было бы называть эти церкви восточнокатолическими. К тому же так их называет официальный Ватикан, а сами они называют себя католиками. Большинство униатов региона проживает в Ливане. Восточные католики являются наиболее многочисленными христианскими общинами в Ливане (марониты) и в Ираке (халдеи).

Завоевания христиан Восточной Римской империи и походы крестоносцев явились причиной образования в регионе различных христианских общин как греческого, так и латинского обрядов. Такое разнообразие веры, традиций, культуры сохранилось почти нетронутым до наших дней. Все это привело к тому, что весь Ближний Восток можно рассматривать как одну большую Святую Землю, на которой возникли первые храмы, родились первые святые, появилось монашество, были разработаны основы теологии и литургии и где возникло сакральное христианское искусство.

* * *

Таким образом, христианские церкви восточно-арабского региона можно разделить на две основные группы:

1. Автохтонные церкви (так называемая Древняя Восточная церковь):

– греко-православные (под юрисдикцией Александрийского, Антиохийского и Иерусалимского патриархатов);

– монофизиты (православные копты, армяне-григориане, сиро-православные);

– несториане (ассирийцы);

– униаты (христиане, вышедшие из своих церквей и перешедшие под эгиду Ватикана):

– а) греко-католики (мелькиты);

– б) армяно-католики;

– в) копто-католики;

– г) сиро-католики;

– д) халдеи;

– е) марониты.

2. Католическая и протестантские церкви, объединяющие незначительную часть верующих, обращенных в христианство в новое время.

Египет

Основная христианская община Египта – копты (египтяне). Копты – потомки древних египтян, в большинстве своем считающие себя православными, несут традиции христианства из глубины веков, со времен правления Рима. Они одними из первых приняли новое религиозное учение и дали миру многих известных святых, таких как св. Антоний, св. Макарий, св. Варвара и др. Первый в истории христианский монастырь возник в Восточной пустыне вокруг часовни, где был похоронен св. Антоний.

Основателем египетской (коптской) церкви считается евангелист Марк, который был также первым епископом Александрии. И уже во II в. в Египте существовала епископская кафедра, позднее оформившаяся в автокефальную церковь во главе с Патриархом Александрийским. Но вследствие постановления Четвертого Вселенского Собора (Халкидон, 451 г.) в Александрийской церкви произошел раскол, и в V веке от нее отошли копты, не принявшие Халкидонского тезиса о двух естествах Христа.

В настоящее время в Александрии находится резиденция Патриарха православных коптов – Папы Александрийского. С 1971 г. престол Патриарха занимает Святейший Папа Шенуда III, Патриарх престола Святого Марка во всей Африке и на Ближнем Востоке. Сейчас Шенуде III 78 лет. Фактически же Папа Шенуда пребывает в другой своей резиденции – монастыре Святого Георгия вблизи Каира.

Коптская православная церковь имеет в Египте около 1000 храмов и 18 монастырей. Кадры священников готовятся в Каирской духовной семинарии.

Незначительная часть коптов является униатами (копто-католики) и протестантами. Большинство же – православные. Однако ни одна поместная православная церковь во главе со Вселенским Патриархатом со времен Халкидонского Собора и до наших дней не считала коптов православными. Их называли (и называют) христианами монофизитского толка, т.е. признающими только божественную сущность Христа.

Однако, как бы в подтверждение позиции коптов, веками называющих себя православными, в 1964 г. в г. Орхус (Дания) начался диалог между теологами православия византийского обряда и Восточных христианских церквей, продолжавшийся несколько лет. В процессе дискуссий стороны пришли к заключению, что древневосточные церкви (армянская, коптская и др.) не являются монофизитскими. Диалог, имеющий целью объединение православных церквей, продолжился в г. Шамбези (Швейцария), где в 1985 г. под эгидой Вселенского Патриархата начались встречи между представителями двух ветвей восточного христианства. В результате состоявшихся трех встреч обе стороны пришли к договоренности о признании Никео-Константинопольского символа веры, тем самым подтверждая два естества Иисуса Христа, осудили ереси Нестора и Евтихия, признали постановления Халкидонского и трех последующих Вселенских соборов. Таким образом, был сделан важный шаг в объединении православия, несмотря на внутрицерковные различия в литургике, обрядах и т.д.

Но проблема церковного единства все-таки окончательно не решена, т. к. существуют параллельные церковные структуры. Так, в Египте действуют Александрийская православная и Коптская православная церкви, каждая из которых имеет свой Патриархат и свои епархии.

Копты – коренной этнос Египта, сохраняющий веками свой особый уклад жизни. (В отличие от христиан-арабов в Ливане, мирно сосуществовавших с мусульманами и даже создававших с ними смешанные браки до 1975 г., копты живут своей отдельной жизнью, почти не создавая семей с египтянами-арабами).

На протяжении 1300 лет сосуществования с исламом копты сохранили традиции

христианской веры, несмотря на то, что некоторые из них в течение веков перешли в ислам, чтобы избежать тяжелого бремени налогов на иноверцев.

После Второй мировой войны копты активно участвовали в египетском национально-освободительном движении. Видимо, поэтому во время правления Гамаля Абдель Насера отношение к ним со стороны мусульман было благоприятным и терпимым: за те годы между представителями двух общин не произошло ни одного серьезного столкновения. После смерти Насера наблюдается активизация "братьев-мусульман", призывавших среди прочего к борьбе против "неверных". Летом 1972 г., впервые после 1952 г., имели место серьезные столкновения между мусульманами и коптами. Противостояние к августу 1972 г. приняло столь острый характер, что была созвана чрезвычайная сессия Народного Собрания, которая приняла закон о национальном единстве, запрещавший создание каких-либо политических организаций и предусматривавший строгое наказание за подстрекательство к беспорядкам и насилию. Несмотря на закон конфронтация в ноябре 1972 г. достигла таких масштабов, что в Каире и других городах мусульманские экстремисты устроили ряд поджогов христианских кварталов и церквей, с обеих сторон имелось значительное число убитых и раненых, а каирская полиция была не в состоянии восстановить порядок.

Столкновения повторились в 1979 г. Согласно статистике ЮНЕСКО, за 10 лет правления Садата в Египте произошло 65 религиозных инцидентов с многочисленными жертвами в основном среди христиан. На агрессию мусульманского фундаментализма копты ответили формированием собственной экстремистской организации "Умма кубтыйа" ("Коптская нация"), поставившей себе целью создание коптско-христианского района в Верхнем Египте. "Умма кубтыйа" имеет достаточно сильное влияние среди коптов, хотя и не представляет всю общину. Действуют и некоторые другие коптские организации.

В 1980 г. Садат спровоцировал конфликт с Патриархом Шенудой III, в результате которого Патриарх был обвинен во вмешательстве во внутренние дела. Тогда Шенуда открыто заявил о дискриминации христиан и осудил официальный курс администрации в религиозном вопросе. В ответ в сентябре 1981 г. Садат арестовал Патриарха, 8 епископов и 180 священников, которые, по мнению властей, представляли опасность для государства. Затем Патриарх без суда был отправлен в ссылку (заключен в один из монастырей в пустыне вади Нутрун). В его отсутствие церковью руководил назначенный Садатом совет из пяти епископов. Из ссылки Папа Шенуда вернулся уже в 1985 г., при президенте Мубараке, который его реабилитировал. Этот шаг сыграл важную роль в умиротворении коптов.

В первые годы правления президента Мубарака время от времени также происходили погромы христиан, хотя сам президент стремился пресечь религиозные столкновения. Он развернув в стране, особенно в последнее время, пропаганду против экстремизма и терроризма, подкрепленную специальными мерами по безопасности и установлению контроля над экстремистскими мусульманскими организациями. Мубарак поддержал руководителей коптской общины, выступивших против излишней исламизации страны. Но "братья-мусульмане" продолжают среди населения подстрекательские акции, направленные против христиан. Так, в апреле–мае 1990 г. погромы коптов унесли жизни десятков людей. Следует, однако, отметить тот факт, что не все мусульмане проникнуты экстремистскими и антихристианскими настроениями; известны случаи, когда мусульмане укрывали и защищали христианские семьи от погромщиков. Тем не менее, и сегодня многие христиане неохотно говорят о своих религиозных убеждениях.

В сегодняшнем Египте многомиллионное коптское население в условиях незримой конфронтации с мусульманами настойчиво борется за свои политические права и культурное возрождение.

По официальным (заниженным египетской статистикой) данным, численность коптов в стране на конец 90-х годов составляла 8–12% населения (3,9 млн. человек [http://www.religio.ru, 2002]). (Согласно переписи 1986 г., в стране проживало 5,7% христиан, а результаты переписи 1996 г. до сих пор не опубликованы). При этом сами копты считают, что их доля в численности населения выше и достигает 15%, т.е. из

65 млн. египтян (оценка 1999 г.) коптов более 10 млн. (По другим данным, на 1995 г. к Коптской церкви принадлежало 8 млн. верующих [http://www.religio.ru, 2002]). По данным церковных властей, основанным на числе прихожан, доля коптов достигает 18% [Беляков 1999]. А по некоторым неофициальным данным численность коптов в стране превышает 15 млн. человек, но эта цифра явно завышена. В любом случае это самая крупная христианская община на Ближнем Востоке.

Следует отметить, однако, что доля коптского населения имеет тенденцию к снижению. Наиболее существенным фактором в этом процессе является их исламизация. По официальным данным, в 1988–1990 гг. ввиду различных социальных причин (например, брак с мусульманками) в ислам были обращены 50 тыс. коптов [Беляков 1999]. Кроме того, в коптской общине ниже уровень рождаемости. К тому же, из-за проявлений исламского экстремизма растет эмиграция коптов.

* * *

Немногочисленная группа коптов (около 150 тыс.) является униатами. Примерно 40% верующих Копто-католической церкви проживает в Александрии (где расположена и резиденция патриарха), остальные – в городах Верхнего Египта. Униатская община имеет около 100 различных учебных заведений (свыше 30 тыс. учащихся), половина из которых находится в епископстве Луксор.

Также немногочисленная, но заметная община коптов объединена в пресвитерианскую Коптскую евангелическую церковь (более 100 тыс.).

Ватикан через коптов-католиков, численность которых очень мала (вероятно, около 10 тыс.) проводит большую общественно-воспитательную работу среди беднейших слоев населения. В 1971 г. католики имели 117 учебных заведений, где обучалось 63 тыс. учащихся. При поддержке Ватикана в стране была создана и действует Христианская Ассоциация Верхнего Египта по школьному образованию и социальному развитию. В Верхнем Египте, где проживает основная часть коптов, образовательная сеть охватывает около 60 населенных пунктов; здесь работают 38 бесплатных начальных школ с более чем 11 500 учениками и 680 учителями [Meeting per 1991]. Программы социального развития включают здравоохранение, ликвидацию безграмотности среди взрослых, подготовку старост деревень, религиозное воспитание и т. д. Это крайне необходимо в условиях бедности и постоянной нужды, в которых пребывает более 60% населения страны, особенно в Верхнем Египте.

* * *

Христиане Египта издавна живут в городах. Наибольшая концентрация коптов – в Верхнем Египте (провинции Эль-Минья, Асьют, Сохаг, Кена). В каждом из городов их доля по сравнению с мусульманами различна, но в основном заметно меньше половины. И только два города Верхнего Египта – Эль-Минья и Асьют – имеют значительное христианское (коптское) население, доля которого по некоторым неофициальным данным составляет 30–50%. Заметно велика доля христиан также в Ахмиме.

Несмотря на заметную межобщинную напряженность, копты представлены на всех уровнях египетского общества. Доля коптов превалирует в сферах науки и просвещения, их число ощутимо высоко среди лиц свободных профессий, врачей, инженеров, преподавателей университетов. Копты представлены на всех уровнях египетского общества: от ремесленников, торговцев, служащих до аристократических семейств, банкиров и высших государственных чиновников. Коптская община более зажиточна и образована, чем мусульманская. Среди лиц свободной профессии доля коптов составляет ¼.

Но при этом из 454 мест в Национальном Собрании копты имеют только 8 (2 депутата избраны, а 6 – назначены президентом Мубараком). Однако необходимо сказать, что ни правительство, ни общество в целом не дискриминируют коптов, а, скорее наоборот, стараются сгладить все острые углы в отношениях между двумя общинами.

* * *

Меньшая часть египетских христиан (чуть более 2%) – греко-православные. Во главе православных стоит Александрийский Патриархат с резиденцией в Александрии.

Гонения на христиан не обошли и греко-православную церковь. Но в отношении греков, издавна проживавших в Египте (преимущественно в Каире и приморских городах), они начались еще при президенте Насере. В этой связи в 1955 г. многие греки, а также греческие священники покинули Египет, эмигрировав в Сирию и Ливан. И греко-православная община в стране фактически перестала существовать.

Многовековое присутствие греков в Египте оставило наиболее заметный след в Александрии, где имеется много греческих храмов. Остались греческие церкви в Каире, Порт-Саиде и других городах.

Ливан

В этой стране с момента провозглашения республики в 1926 г. (под мандатом Франции) доля христиан населения была и остается самой высокой по сравнению с другими странами региона. До Второй мировой войны их доля превышала 50% (согласно переписи 1932 г.), потому Национальной хартией 1943 г. за христианской общиной было закреплено большинство мест в парламенте, а также право выдвигать кандидатуру на пост президента республики. Президент избирался парламентом из числа депутатов-маронитов, чья религиозная община была самой крупной по численности среди христиан и самой древней по времени проживания в стране. Но начиная с 1948 г. в страну прибыло около полумиллиона палестинцев, которые нарушили демографическое и конфессиональное равновесие (многим из них удалось получить ливанское гражданство), и к началу 70-х годов в Ливане доля христиан уменьшилась до 40% в связи с более высокими темпами рождаемости в мусульманской общине. И, несмотря на мирный климат национального сотрудничества и религиозной свободы между христианами и мусульманами, новая демографическая ситуация привела к многолетней и кровопролитной гражданской войне 1975–1990 годов. Война началась как межконфессиональная, затем переросла в гражданскую и, наконец, превратилась в войну чужих интересов на ливанской территории, когда даже христиане воевали против христиан, а мусульмане против мусульман. В результате жестоких сражений погибло более 100 тыс. человек, число тяжелораненых исчисляется сотнями тысяч, более полумиллиона стали беженцами. Более четырехсот пятидесяти тысяч христиан и более пятидесяти тысяч мусульман эмигрировали за границу [Meeting per... 1991]. Десятки тысяч христиан вынуждены были покинуть места, в которых они ранее проживали рядом с мусульманами. В то же время сотни церквей и монастырей были полностью разрушены или серьезно повреждены.

Соглашения 1989 г. в Таифе, ратифицированные парламентом как Хартия национального согласия, предусматривают постепенный отход от конфессионального принципа формирования органов государственной власти, хотя пост президента остается за маронитской общиной, а представительство христиан и мусульман в парламенте становится равным. Таифские соглашения закрепили равные права и обязанности перед государством для всех ливанских граждан.

Несмотря на официальное примирение сторон, противостояние между христианской и мусульманской общинами продолжается. При этом сильным отрицательным фактором послевоенной ситуации, сохраняющимся до сего времени, является сирийское военное присутствие (с 1976 г.), которое никоим образом не может быть залогом или гарантом мирного сосуществования для ливанских религиозных общин. Парламент фактически ратифицировал превращение страны в сирийский протекторат, что официально называется *перманентной дружбой* между Сирией и Ливаном. В начале 90-х годов новый статус Ливана вынудил христиан к массовому переселению из страны.

Присутствие сирийских войск и засилье сирийцев в стране ливанские христиане называют не иначе как оккупацией и захватом их земель. Патриарх Маронитской церкви Н.Б. Сфейр отказался даже от встречи с Папой Римским Иоанном Павлом II, когда тот находился с визитом в Дамаске в начале мая 2001 г., из-за того, что Папа не высказался в поддержку более чем 1,5 млн. ливанских христиан, живущих под сирийской оккупацией [http://www.ntv.ru.com, 2002].

* * *

Ливанская нация состоит из 17 религиозных общин, признанных конституцией: 5 мусульманских, 11 христианских и 1 еврейской. Христиане представлены следующими конфессиональными группами (из 128 мест в парламенте они имеют 64):

Католики:

– марониты (34 места);
– сиро-католики;
– мелькиты;
– армяно-католики (1 место);
– халдеи;
– католики латинского обряда.

Православные:

– греко-православные (14 мест);
– сиро-православные;
– армяне-григориане (5 мест);

Ассирийцы (несториане).

Протестанты (1 место).

*Кроме маронитов и армяно-католиков остальные католики имеют в парламенте **8** мест, другие христиане – **1** место.*

В настоящее время христиане составляют не более 40% населения Ливана (более 1,5 млн. человек). Большинство из них – католики-униаты, и их доля превышает 70% христиан страны.

Самой многочисленной церковью в стране является маронитская, ее верующие составляют около 66% от всех христиан. С XVI в. марониты находятся под юрисдикцией Ватикана, они всегда поддерживали целостное единство веры с Апостольским Престолом в Риме. Главой церкви является Антиохийский Патриарх маронитов, с 1991 г. этот престол занимает Блаженнейший Насрулла Бутрос (Пьер) Сфейр (род. в 1920 г.).

В Ливане имеется 7 епархий маронитской церкви, из 80 мужских и женских монастырей большинство действующие. Церковь располагает рядом начальных и средних общеобразовательных школ. Кадры духовенства готовятся в Маронитском Колледже в Риме, основанном в 1584 г. в Университете Святого Духа в г. Джуния, который был основан в 1950 г., и в семинариях. Ритуал маронитской церкви близок к православному.

Греко-православные арабы страны (до 20% местных христиан) являются второй по величине христианской общиной Ливана, они объединены под юрисдикцией Антиохийского патриархата.

Численность армян (самого крупного национального меньшинства) среди неарабского населения достаточно заметна и составляет около 7% (более 220 тыс. человек). Большинство из них – григориане (свыше 11% христианской общины). На епархии Армянской апостольской церкви как Сирии, так и Ливана распространяется юрисдикция Католикосата Великого Дома Киликии – одного из трех армянских иерархических престолов, признающих верховенство Католикосата всех армян. Резиденция Католикоса Киликии находится в Бейруте.

Униатская церковь армяно-католиков (17% армянского населения) имеет свою религиозную организацию – Киликийский патриархат. Престол Киликийского Патриарха армяно-католиков в настоящее время занимает Блаженнейший Иоанн Петр XVIII Каспарян.

* * *

Христиане в Ливане смогут иметь уверенное и безопасное будущее, если сумеют создать условия взаимовыгодного сосуществования между христианами и мусульманами в единой стране на принципах свободы и демократии. Если же не вернутся эмигрировавшие христиане и если по причине различных нерешенных национальных проблем страну покинут другие христиане, независимый Ливан потеряет смысл своего существования, а мир потеряет образцовую модель исламо-христианского взаимопонимания, сегодня необходимого более, чем когда-либо.

Сирия

Сирийские христиане составляют около 13% населения страны (около 2 млн. человек). Большинство из них – греко-православные Антиохийского патриархата (около 40% от всех христиан). Престол Патриарха Великой Антиохии и всего Востока Игнатия IV находится в Дамаске.

Второй по численности верующих христиан является Армянская апостольская церковь (армяне-григориане), составляющая 18% христиан (более 2% населения и около 85% армян страны). Ее приверженцы, как и ливанские григориане, находятся под юрисдикцией Католикосата Великого Дома Киликии.

Армяне проживают главным образом в Халебе (большинство) и Дамаске. Их численность превышает 420 тыс. человек (3% населения). Они сохраняют свой язык, культуру и не подвергаются дискриминации со стороны мусульман. Армянская община имеет в Сирии свои школы и средние учебные заведения.

В Сирии находится самая крупная община Сирийской православной церкви на Ближнем Востоке, но ее верующие в своей стране являются религиозным меньшинством и составляют около 16% местных христиан. В Сирии имеется большое число якобитских монастырей и храмов, однако подавляющее большинство их не действующие. Обе православные церкви Сирии участвовали в межцерковных диалогах в Орхусе и Шамбези, но, преодолев догматические разногласия, по-прежнему сохраняют параллельные независимые структуры. Однако, в отличие от Египта, здесь уже начались и продолжаются взаимные двусторонние консультации об объединении Антиохийской и Сирийской православных церквей.

Меньшинство сирийских христиан (23%) относится к униатским церквям: греко-католики (мелькиты), армяно-католики, сиро-католики, марониты и халдеи. Мелькиты являются наиболее крупной униатской конфессией (более 45% униатов). В стране имеется более 60 восточнокатолических храмов и монастырей, более 110 различных учебных заведений.

Конституция 1973 г. гарантирует свободу вероисповедания и отправления культов для верующих-немусульман. В социально-экономическом отношении сирийские христиане имеют одинаковые права с мусульманами, но политически они несколько ущемлены в гражданских правах, т.к. конституция гарантирует осуществление верховной власти в стране только мусульманами. Тем не менее, за годы независимости не было отмечено никакой христиано-мусульманской конфронтации. В сирийском обществе идет лишь внутриобщинная политическая борьба среди самих мусульман (арабы против курдов, алавиты против суннитов).

Израиль и Палестинская автономия

Христиане Святой Земли постоянно живут здесь уже две тысячи лет и являются апостольской общиной в самом точном смысле слова. Они являются участниками естественного прямого и ежедневного диалога с исламом и иудаизмом, который длится веками и продолжается до наших дней. Но немало христиан покидает Святую Землю ввиду политической, экономической и религиозной нестабильности в регионе.

Христиане составляют от 5 до 10% арабского населения этого региона. В этническом отношении 90% христиан Израиля (с оккупированной Палестиной) составляют палестинские арабы. Они являются потомками древнего христианского населения, жившего здесь еще до появления ислама. Наиболее многочисленные христианские общины греко-православные (30–40%), за ними следуют греко-католики (10–14%) и католики латинского обряда (20–29%). Христиане проживают преимущественно в больших городах: Иерусалиме, Назарете, Хайфе, Рамаллахе, Бейт-Лахме. Христианские общины владеют более чем 350 храмами.

Греко-православные христиане Святой Земли находятся под церковной юрисдикцией Иерусалимского Патриархата. Иерусалимская православная церковь имеет 12 кафедральных соборов и более 100 других храмов, а также около полусотни школ, гимназий и пансионатов. Ввиду того, что высшие духовные иерархи церкви преимущественно греки, в 90-е годы имел место ряд конфликтов между ними и палестинскими священниками, недовольными второстепенными ролями в руководстве патриархатом.

Греко-католики проживают большей частью в Галилее и в районе Хайфы.

Мелькитская община имеет 5 соборов, более 40 церквей, 3 монастыря, несколько школ.

Римско-католическая церковь, присутствие которой на Святой Земле датируется первыми крестовыми походами, имеет здесь более 200 храмов и монастырей, из которых 11 в Иерусалиме. Она располагает здесь крупными библиотеками и музеями, несколькими десятками учебных заведений различного уровня (преимущественно на палестинских землях). Число учащихся всех вероисповеданий (не только католиков) превышает 30 тыс. человек. По качеству обучения христианские школы превосходят и мусульманские и госу-

дарственные, т.к. их преподавательский состав более квалифицирован, а католические миссионерские организации, в ведении которых находятся эти школы, имеют большой опыт и хорошую материальную базу.

Все арабское население живет здесь в условиях несправедливости и террора уже пять десятков лет. И потому проблемы христиан неразрывно связаны с проблемами всего палестинского народа.

Наиболее важной и острой проблемой этого региона является вопрос о статусе Иерусалима – священного города христиан, евреев и мусульман. Католический архиепископ Иерусалима Мишель Сабах свидетельствует, что палестинским и вообще арабским христианам доступ к святым местам Иерусалима закрыт. Жители Западного берега не могут попасть в Восточный Иерусалим без специальных пропусков, которые израильские власти выдают крайне неохотно, а арабам-иностранцам визы для посещения святых мест не выдают по соображениям безопасности [Беляков 1998].

Здравомыслящие политики мира считают, что Иерусалим не должен быть столицей какого-либо одного государства, он должен рассматриваться как Священный Город трех религий и даже всего мира. Ввиду своего уникального и неповторимого характера Иерусалим должен бы получить международный статус, который никакая сторона никогда не могла бы пересмотреть или поставить под сомнение.

Иордания

В Иордании доля христиан достигает 8 % населения. Большинство из них – православные арабы-палестинцы. Проживают они главным образом в городах: Аммане, Мадабе, Эс-Салте, Эль-Караке, где составляют значительную долю населения. Православные находятся под юрисдикцией Иерусалимского патриархата.

Из арабских стран только в Иордании проживают кочевники-христиане, считающие себя потомками крестоносцев. Они принадлежат к православной и католической конфессиям.

Ирак

В этой стране из двадцати с половиной миллионов населения насчитывается около одного миллиона христиан. Большинство из них (80%) принадлежат к халдейской общине, т.е. являются католиками-униатами. Остальные 20% представлены другими религиозными меньшинствами – как католиками, так православными и протестантами. Единственным католическим патриархом, имеющим резиденцию в Ираке и признанным главой христианской общины (как со стороны государства, так и со стороны всех остальных христианских общин страны), является халдейский Патриарх Вавилона, Ирака и Востока. Его престол с 21 мая 1989 г. занимает Блаженнейший Рафаэль I Бидавид (род. в 1922 г.). Резиденция Патриарха расположена в Багдаде. В арабских странах церковь имеет 11 епархий: в Ираке – 8, в Ливане, Сирии и Египте – по одной.

Халдеи – потомки древнейшего населения Месопотамии в настоящее время сильно арабизированы. Халдейская церковь – одна из самых древних апостольских церквей, основанная апостолом Фомой, а также первая из восточно-христианских церквей, заключившая унию с Ватиканом (в начале XVI в.).

Христианское ассирийское меньшинство в Ираке (преимущественно – этнические ассирийцы), представляя 5% населения, является одним из самых многочисленных среди стран Ближнего Востока и, не без основания, одним из самых свободных среди стран с мусульманским большинством в отношении отправления культа.

Христиане проживают во всех городах страны. Самая большая концентрация их наблюдается в Багдаде, где проживает около ¼ халдеев. Центром же происхождения христианства в этом регионе считается Мосул. Халдейская церковь имеет более 100 храмов, 10 монастырей (из них 3 женских), одну семинарию, более 70 различных учебных заведений (из которых большинство – в Мосульской епархии). Церковь также владеет в стране большими земельными участками.

В Ираке не существует ни дискриминации, ни преследования христиан. Они имеют полную свободу осуществления своих гражданских и религиозных прав – более, чем в других странах (за исключением Ливана). Дети христиан получают христианское религиозное воспитание, свободно ведется богослужение. Община имеет права

внутреннего самоуправления [Meeting per… 1991].

Пример Ирака, где две общины добрососедски живут веками, показывает, что в мусульманской стране возможно мирное сосуществование христианам и мусульманам.

Работая на благо Ирака, христианская церковь, ее архиереи и организации заслужили высокое уважение со стороны гражданских властей. Можно привести один пример: среди 250 гуманитарных организаций, оказавших помощь в восстановлении страны в первые месяцы после войны в Заливе, 99% – христианские [Meeting per… 1991]. При этом ни одна исламская организация не проявила себя в этой области.

Однако как меньшинство, христиане страдают от комплекса неполноценности, хотя являются гражданами республики и живут на этой земле еще с доисламских времен.

Несмотря на положительные аспекты сосуществования с мусульманами, христиане Ирака испытывают настойчивое давление со стороны некоторых недружественных сил, стремящихся вынудить христиан к эмиграции из страны. Иерархи же всех христианских церквей призывают своих верующих, особенно молодежь, оставаться на родной земле, т.к. религия для христиан Востока – это фактор большой важности в деле выживания церкви и народа.

В Ираке сосредоточена основная часть несториан региона. Больше из них как и халдеи – этнические ассирийцы. Несториане являются второй по численности христианской общиной (1% населения), в их распоряжении имеется 30 храмов и монастырей, несколько учебных заведений, земельные участки.

Греко-православные арабы Ирака подчиняются юрисдикции Антиохийского Патриархата. Православная община имеет 6 храмов.

Доля сиро-православных (якобитов) составляет около 6% от всех христиан страны.

Кувейт

В стране с населением 1,6 млн. человек исповедуют христианство около 6%, большинство из них – выходцы из Сирии и Ливана. Самая крупная община – римско-католическая (3,4% населения) – была основана американскими миссионерами в 20-х годах XX ст. Большинство христиан являются выходцами из Сирии и Ливана. Среди них велика доля армян-григориан, которые составляют около 22% христианского населения и находятся под юрисдикцией Католикосата Киликии. Доля православных Антиохийского Патриархата составляет 0,5% населения.

Судан

Христиане составляют около 5% населения страны. Большая их часть – приверженцы Римско-католической церкви (около 72% суданских христиан), а также протестантских церквей и сект. Католики и протестанты проживают, главным образом, на территории южных провинций страны. Начиная со второй половины XIX в. обращение в христианство южносуданских народов происходило в результате миссионерской деятельности католических, а затем и протестантских организаций.

Древнейшими христианами в Судане являются копты, живущие здесь издавна и принявшие христианство в IV–VII вв. Их численность очень мала – не более 0,5% населения. Суданские православные копты своими корнями связаны с египетскими коптами, т. к. это одна религиозная община. В церковно-административном отношении копты объединены в две епархии, подчиняющиеся Александрийскому Патриарху православных коптов. Проживают они в крупных городах на севере страны, преимущественно в городах Хартум и Атбара. Многие копты имеют египетское гражданство. В суданском обществе копты занимают довольно высокую социально-экономическую ступень, они всегда лояльны ко всем мусульманским режимам в стране и не поддерживают сепаратистских устремлений негроидных немусульманских племен на юге Судана.

Заключение

Говоря о присутствии христиан на Ближнем Востоке, важно отметить такой аспект проблемы как количественные параметры данного присутствия в прошлом и в настоящем. Эти данные, за исключением некоторых отдельных случаев, полностью отсутствуют или устарели, или, по крайней мере, оставляют большие сомнения относительно качества такой статистики. Все исследователи данной проблемы основы-

ваются *(критически)* на немногочисленных официальных данных, которые имеют какую-либо видимость доверия, а некоторые ученые (например, итальянские из университета Бари) приходят к выводу о необходимости организовать собственное изучение и сбор данных. В рамках этого решения университетом Бари были направлены в патриархаты ближневосточных церквей обращения и анкеты с целью выяснить основные статистические данные о христианах вплоть до фактов притеснения и преследований.

С политической точки зрения христиане Арабского Востока как конфессиональное меньшинство находятся под влиянием трех факторов, которые несут угрозу для самого их существования. Во-первых, это сионизм, стремящийся поссорить христиан с мусульманами ради своего выживания. Во-вторых, исламский экстремизм, представители которого убеждены, что христиане хотят обратить мир в свою религию, не уважая чувств верующих других религий, в частности мусульман. И, наконец, в-третьих, американское присутствие и влияние во всех сферах (за исключением религиозной жизни).

Американский фактор консолидирует силы сионизма, несет антидуховную агрессию не только христианским ценностям, но также и традиционным исламским убеждениям. Три эти фактора, идя рука об руку, представляют для христианского меньшинства огромную опасность.

Присутствие христиан в арабском мире сопровождается значительными трудностями также в связи с тем, что здесь христиане подвергаются сильной дискриминации, что влечет за собой постоянно текущую эмиграцию. Эмиграция христиан из региона Ближнего Востока стала постоянно текущим процессом, начиная с 50-х годов. Поэтому христианство рискует исчезнуть на тех землях, где оно родилось.

Иерархи древних церквей и видные ученые-теологи заявляют, что в настоящее время само существование многообразной Восточной церкви находится под угрозой исчезновения. А ее исчезновение было бы величайшей потерей для Ближнего Востока. Такие влиятельные и крупные христианские организации, как Константинопольский, Элладский, Московский Патриархаты, а также Ватикан должны продолжать свою традиционную поддержку Восточной церкви, привлекая к этим действиям правительственные круги и компетентные неправительственные организации, разрабатывая конкретные формы помощи своим христианским братьям с тем, чтобы голос древнейших церквей не переставал звучать.

Говоря о будущем христиан и христианской церкви на Ближнем Востоке, следует принимать во внимание не только внешнеполитические факторы, но и апостольское многообразие древних патриархатов и взаимоотношения между ними. Нельзя забывать об определенной сложности отношений между православными и католиками, а также между христианами, с одной стороны, и мусульманами и евреями – с другой. При этом необходимо заметить, что католическая церковь, в отличие от православной, ведет длительный и постоянный диалог с исламом, главной целью которого является взаимопонимание между двумя религиозными общинами. Кроме того, интересы Европы требуют, чтобы христиане спокойно пребывали в этом регионе, работая на благо своих стран и, в то же время, играя роль моста в отношениях с мусульманским миром.

ЛИТЕРАТУРА

Беляков В. Изгнанники на Святой земле // **Азия и Африка сегодня,** *1998*, № 10.

Беляков В. Копты – “недоарабизированные” египтяне // **Азия и Африка сегодня,** *1999*, № 6.

Головащенко С.І. **Історія християнства.** Київ, *1999*.

Журавский А.В. **Христианство и ислам.** Москва, *1990*.

Кокарев В. Копты – христиане, потомки древних египтян // **Эхо планеты,** *1990*, № 29–30.

Новейшая история... **Новейшая история арабских стран Африки. 1917–1987.** Москва, *1990*.

Шпажников Г.А. **Религии стран Африки.** Москва, *1981*.

Шпажников Г.А. **Религии стран Западной Азии.** Москва, *1976*.

Meeting per... Meeting per l’amicizia fra i popoli. Rimini, *1991*.

http:/www.religio.ru, 2002

http:/www.ntv.ru.com, 2002

О.Б. Головко

ПОЛОВЕЦЬКИЙ ФАКТОР У ПОЛІТИЧНОМУ РОЗВИТКУ ПІВДЕННО-ЗАХІДНОЇ РУСІ

(ОСТАННЯ ТРЕТИНА XII – ПЕРША ПОЛОВИНА XIII СТ.)

З другої половини XI ст. в історії номадів Північного Причорномор'я починається половецька доба. На початку XII ст., після хрестових походів південноруських князів у степ, тиск степовиків на слов'янські землі зменшився, контакти Русі з кочівницьким світом набули різноманітнішого характеру. Традиційно в літературі стосовно XII та першої половини XIII ст. приділяється увага вивченню взаємин половців з Київським, Чернігівським та Переяславським князівствами [Плетнева 1990; Князький 1996; Толочко 1999 та ін.]. Цікавими є розвідки дослідників і щодо відносин половців з Королівством Угорщина [Пашуто 1966; Шушарин 1978] та Болгарією [Ангелов 1986]. Проте періодично кочівники причорноморських степів істотно впливали на перебіг складних політичних процесів у Прикарпатті та на Волині. Особливо важливо враховувати кочівницький фактор, оцінюючи останні десятиліття XII – першу половину XIII ст., коли в Південно-Західній Русі розгортається боротьба за "галицьку спадщину". Необхідно зазначити, що в письмових джерелах ця тема висвітлена недостатньо. І це пов'язано не з тим, що кочівники не впливали на політичні процеси в Південно-Західній Русі, а зі специфікою висвітлення кочівників у давньоруських пам'ятках. Руські книжники сприймали номадів крізь призму протиставлення "свій – чужий", тому часто (навіть у подіях, де половці відігравали важливу роль) про них інформація в джерелах вкрай лаконічна.

Найбільшу активність на Правобережжі половці проявляли стосовно Дністровсько-дунайського регіону [Князький 1997; Князький 2000]. Проте в другій половині XII ст. їхня діяльність епізодично спостерігається і в західному напрямку. У вересні 1157 р. германський імператор Фрідріх І Барбароса у листі до свого духівника єпископа Вібальда, описуючи свій переможний похід проти Польщі, відзначає, що полякам, крім прусів, поморців та русів, допомагали "парти" (половці). На мій погляд, кочівників до Польщі послали галицький князь Ярослав Володимирович і волинський князь Мстислав Ізяславич, які тоді перебували у тісному політичному союзі [Головко 2001, *57*].

У 1182 р., коли польські війська взяли в облогу давньоруське місто-фортецю Берестя, за інформацією польського хроніста Вінцентія Кадлубка, "на допомогу місту підходить Всеволод, князь Белза, з усіма князями володимирськими, з галицькими (воїнами. – *Авт.*), з відбірними найманими військами, з тисячами партів (половців. – *Авт.*)" [Vincentii Chronicon IV,*14*].

Згадка про цей епізод для нас дуже важлива, оскільки дає підставу для того, щоб повернутися до запитання, яке давно вже постало в історіографії. А коли саме волинський князь Роман уперше зіткнувся з кочівниками? [Котляр 1965]. Це питання виникає і у зв'язку із розглядом тексту так званого "Золотого слова" Святослава із знаменитої пам'ятки писемності Русі "Слова о полку Ігоревім", де йдеться про князя Романа та інших східнослов'янських князів.

"**А ты, буй Романе, и Мстиславе! Храбрая мысль носитъ вашъ умъ на дело. Высоко плаваеши на дело въ буести, яко соколъ на ветрехъ ширяяся, хотя птицю въ буйстве одолѣти. Суть бо у ваю железыи паробци подъ шеломы латиньскыми. Тъми тресну земля, и многы страны Хинова, Литва, Ятвязи, Деремела, и Половци сулици своя повръгоша, а главы своя подклониша подъ тыи мечи харалужныи**" [Слово о полку Игореве 1950, *23*]. На думку М.Ф. Котляра, коментований текст – це пізня інтерполяція, оскільки, як вважає історик, князь Роман у 80-х роках не був ще визначним політичним діячем. До того ж, тоді він ще не здійснив якихось значних походів, у тому числі й проти степовиків [Котляр 1965, *117–120*].

На наш погляд, до процитованого вище фраґменту "Слова о полку Ігоревім" потрапили всі основні південноруські князі (крім чернігівських та рязанських Ольговичів) або володарі з інших регіонів Русі (наприк-

лад, Всеволод суздальський), котрі мали у 80-х роках вплив на ситуацію в Південній Русі. Зрозуміло, що опис цих князів у середньовічній пам'ятці набув гіперболічного та узагальнюючого характеру. Б.О.Рибаков вважає, що підбір князів у "Золотому слові" Святослава Всеволодовича пов'язаний з їхньою активною участю в боротьбі зі степовиками, насамперед у поході проти половецького хана Кобяка 1184 р. [Рыбаков 1991, *117–132*]. Розповідаючи про цей похід, давньоруський літописець згадує якогось Романа. Л.В. Войтович для вивчення теми додатково використовує текст В.Н. Татищева, де відзначається участь у поході саме волинського князя [Войтович 2000, *15*; Татищев 1963, *130–131*]. Як нам здається, ці спостереження Б.О. Рибакова та Л.В. Войтовича є цілком вірогідними. Крім того, що згадка "Слова" про народи "половців" та "хінова" цілком може бути пов'язана і з якимись більш ранніми взаєминами волинського князя з кочовиками. І в цьому плані для нас важливим є згаданий вище епізод, коли якісь половецькі загони допомагали белзькому князю Всеволоду під час його походу під Берестя (1182 р.) проти поляків, які потенційно були союзниками Романа Мстиславича.

У цьому ж плані необхідно особливо звернутися до згадки автором «Слова» постаті галицького князя Ярослава Володимировича: "**Галичкы Осмомысле Ярославе! Высоко седиши на своем златокованнем столе, подпер горы Ꙋгорскыи своими железными плъки, заступив королеви пꙋть, затворив Дꙋнаю ворота, меча бремены чрез облакы, сꙋды рядя до Дꙋная. Грозы твоя по землям текꙋт, отворяеши Киевꙋ врата, стреляеши с отня злата стола, салътани за землями. Стреляй господине, Кончака, поганого кощея, за землю Рꙋскꙋю, за раны Игоревы, бꙋего Святъславлича**" [Слово о полку Игореве 1950, *22*]. Цей фраґмент "Слова о полку Игореве" свідчить не лише про високий рівень розвитку Галичини у другій половині XII ст., а й про зростаючу потужність цієї землі-князівства та велику силу її володаря [Пашуто 1956, *56*; Толочко 1987, *151*]. Згадка подонського князя Кончака у наведеному уривку невипадкова, оскільки галицькі полки допомагали чернігівським у їхніх конфліктах саме з подонськими половцями. Паралельний розгляд "Слова" і літописів дає підстави думати, що у боротьбі з кочівниками участь військ з Галичини була вкрай важливою.

Зацікавленість Галичини та (дещо меншою мірою) Волині степовою політикою була обумовлена необхідністю функціонування трансконтинентального бузько-дністровського шляху, тісними зв'язками Галича з подунайсько-придністровським осілим населенням (берладниками, бродниками, подунайцями, "вигонцями галицькими"). На підставі ретельного аналізу хроніки візантійського автора Нікіти Хоніата М.Ф. Котляр робить висновок, що близько 1197 р. волинський князь Роман здійснив похід проти половців [Котляр 1965, *119–120*]. Розгляд згаданого уривка візантійського джерела не дозволяє зараз категорично підтримувати такий висновок, оскільки даний уривок узагальнює діяльність Романа протягом певного часу і не є хронологічно прив'язаним [Хониат 1862, пор. Grala *1982, 121–127*]. Описуючи боротьбу Романа з половцями, Хоніат, очевидно, мав на увазі два дуже важливих походи проти кочівників, які відбулися на початку XIII ст. Ця боротьба мала велике значення для Візантійської імперії, оскільки перед цим її столиці загрожували орди кочівників.

Взаємодія з половцями була дуже важливою для підлеглих Галичу берладників (подунайців, бродників), які мешкали в Дунайсько-Дністровському межиріччі. Відомо, що 1186 р. у вирішальних битвах з візантійськими військами активну участь як союзники болгар, крім половецьких загонів, брали якісь "тавроскіфи" з місцевості "Вордони". Як установив Ф.І. Успенський, під останніми грецький історик Нікіта Хоніат розумів русів [Успенский 1879, *33–38*]. Є підстави припускати, що цим фактом участь русів-подунайців у болгаро-візантійській війні повністю не вичерпується, проте інформація візантійських джерел не дає достатньо чіткої картини про етнічну характеристику союзників болгар в інших епізодах боротьби останніх з Візантійською імперією.

І в наступні часи східнослов'янське населення Подунав'я активно впливало на перебіг подій у Болгарському царстві. Так, 1207 р., за повідомленням Георгія Акрополіта, "на Русі" знайшов притулок племінник болгарського царя Калояна Іван-Асень.

Звідси він на чолі руського та половецького військ вирушив до Болгарії, посів столицю країни, ставши болгарським царем [Христоматия по истории България 1978, *85–86*]. Деякі науковці вважають, що Іван-Асень перебував у Галицькому князівстві, однак у давньоруських джерелах жодних даних про це немає [Котляр 1966, *19–20*; Павлов 1983, *119*]. До того ж у той час в Галичині відбувалася запекла політична боротьба і про надання місцевими володарями допомоги болгарському царевичу не могло бути й мови. Тому, на наш погляд, вірогідніше, що допомогу Івану-Асеню надали слов'яни-подунайці.

Свідоцтва хроніки Вінцентія Кадлубка доповнюють означену вище інформацію про ведення Романом активної степової політики. Згідно досить тенденційного за духом свідоцтва цього джерела, волинський князь Роман запрошує князя Лешка не тільки оволодіти руськими землями, а і взяти під свою владу землю "партів (половців)" [Vincentii Chronicon IV, *24*]. Після захоплення в 1199 р. Галича, а в 1201 р. – Києва Роман багато уваги приділяє степовій політиці. Є думка, що тема боротьби руського князя з половцями обговорювалася з візантійським керівництвом під час перебування в 1200 р. галицького посольства в Константинополі [Котляр 1991, *25*]. Про похід Романа Мстиславича проти номадів узимку 1201–1202 р. суздальський літописець повідомляє лаконічно, але досить змістовно: "**Тоє же зимы ходи Роман князь на Половци и взя веже Половечьскыє и приведе полона много и душь хрстьянскых множство от полони от них**" [Полное собрание русских летописей 1926–1928, *418*]. "Вежами" в давньоруських літописах називалися місця стійбищ кочівників, у даному випадку місця їхнього постійного перебування, своєрідні політичні центри степовиків.

В той час половецькі орди вже чітко розділилися на два угруповання: донських і дніпровських половців. Протягом XII ст. об'єктом походів руських князів частіше за все були зимовища донських половців на р. Сіверський Донець. Проте на межі XII–XIII ст., після смерті хана Кончака боротьба з ними вже припинилася. Є всі підстави вважати, що у 1201–1202 рр. Роман завдав удару по дніпровських "вежах", які знаходилися в низинах Дніпра, в так званому Лукомор'ї [Плетнева 1985, *278–279*; Плетнева 1990, *150*]. Саме звідси половці ходили в низини Дунаю та на Балкани. Похід Романа об'єктивно був дуже важливим для нормалізації ситуації на південному кордоні Русі, створювалися умови для припинення руйнівних нападів кочівників. Проте нові князівські усобиці невдовзі звели нанівець результати виправи Романа.

"**Взят быс Кыев Рюриком и Олговичи и всего Половецькою землею и створися велико зло в Русстеи земли, якого же зла не было от крещения над Киевом**", – з драматизмом розповідає про події наступного року суздальський літописець [Полное собрание русских летописей 1926–1928, *418*]. Нападники – дружини князя Рюрика Ростиславича і його союзників чернігівських Ольговичів та орди половців – розорили нижню та верхню частини міста, кочівники захопили велику кількість полонених. Англійський дослідник історії Русі Дж.Феннел, визнавши певне перебільшення книжником масштабів розорення міста, все-таки справедливо зазначає, що тоді Києву було "завдано страшного удару, після якого він довго не міг оговтатися" [Феннел 1989, *64*]. Залучення половців, жорстоке розорення столиці, масові вбивства та насильства над мирним населенням – усе було показником гостроти міжкнязівських відносин: відносин Романа з Рюриком та чернігівськими Ольговичами. Звернемо увагу, що під час згаданого вище походу на половців 1201–1202 р. ніхто з південноруських князів не підтримував Романа.

На час нападу на Київ, що стався у січні 1203 р., князя Романа в місті не було. Його намісникові, князю Інгварю Ярославичу, вдалося врятуватися із розореного міста втечею. Сам ініціатор страшного розорення столиці Рюрик Ростиславич, вірогідно через острах помсти, повернувся до Овруча, залишивши в Києві свій гарнізон. І тут відбулася подія, яка ще раз показала великі здібності Романа як політика і дипломата. Через місяць після подій у Києві галицький князь прибув до Овруча і уклав з Рюриком угоду.

Згідно цього договору, Рюрик відмовлявся від союзу з половцями та Ольговичами, ("**отводя и от Олгович и от Половець**"), а Роман погоджувався на повернення свого колишнього тестя до Києва. Гарантом цієї угоди, згідно Суздальського літопису, став

володимиро-суздальський князь Всеволод Юрійович [Полное собрание русских летописей 1926–1928, *419*]. Перед Романом стояла дуже складна проблема: ліквідувати антикиївський альянс Рюрика з Ольговичами та половцями, і він з вирішенням цієї проблеми цілком упорався. Застосування бойових дій проти них (і це показала практика 90-х років XII ст.) навряд чи дало б належний швидкий результат, але призвело б до нового ослаблення південноруських земель, зробило б їх легким об'єктом для нападів кочовиків.

У тому ж 1203 р. до Суздаля прийшло посольство від Романа з пропозицією до Всеволода сприяти відновленню мирних відносин між галицько-волинським і чернігівськими князями. Через деякий час таку угоду було укладено. Наслідком умілої дипломатії Романа стало створення великої коаліції руських князів проти половців. Серед них, крім Романа, літопис, зокрема, згадує Рюрика Ростиславича, переяславського князя Ярослава, сина Всеволода суздальського, племінників Рюрика Мстиславичів. Похід завершився великою перемогою. "**И взяша Рускии князи полону много, и стала и заяша и возвратиша во свояси с полоном многим**" [Полное собрание русских летописей 1926–28, *419*].

Цим походом Роман здійснив свій намір розколоти, посварити і ослабити своїх суперників. Можливо, це відчули Ольговичі, які взагалі не брали участі у війні з половцями. Вміла політика галицького князя сприяла зміцненню його відносин з давнішніми союзниками – київським населенням і "чорними клобуками", які стояли чітко на антиполовецьких позиціях і ворожо ставилися до Рюрика [Полное собрание русских летописей 1926–28, *419*]. Дослідниця історії половців С.О. Плетньова, оцінюючи подальші відносини Русі зі степовиками, відзначає, що на початку XIII ст. у цих відносинах встановився стан спокою та рівноваги [Плетнева 1990, *168*]. Це було наслідком реалізації степової політики галицько-волинського князя Романа Мстиславича.

Смерть Романа під польським містом Завихостом (червень 1205 р.) призвела до відновлення боротьби за "галицьку спадщину". Важливу роль у цій боротьбі відігравали колишні противники князя Романа. Зокрема, у війну знову вступив князь Рюрик, який облишив чернецтво [Рапов 1977, *162*]. Цікаво, що колишній тесть Романа не відчував достатньо власних сил для змагання за Галич, а тому залучив собі в союзники чернігівських князів і половців. Створення потужної коаліції є серйозним аргументом проти поглядів тих істориків, які перебільшують слабкість позицій Романа та його нащадків у Галичині. Визнаючи наявність серйозної опозиції до Романа з боку частини галицького боярства, треба відзначити, що ситуацію в краї князь усе ж таки контролював. Саме це дало можливість йому здійснювати походи до Києва, в половецькі степи, почати війну проти малопольських князів Лешка та Конрада влітку 1205 р. [про це докладно: Головко 2001, *171–192*].

Під 6710 роком Галицько-Волинський літопис повідомляє: "**Собравшю же Рюрику Половци и Руси много и приде на Галичь, оставив мнишеский чин, бе бо прия боязни ради Романови…**" [Полное собрание русских летописей 1908, *717*], але ці події стосуються кінця 1205-го – початку 1206 рр. Датування літописної пам'ятки певною мірою полегшується паралельним матеріалом із Суздальського літопису, де докладно передаються події на Галичині після смерті Романа Мстиславича [Полное собрание русских летописей 1926–1928, *426–428*; хронологію подій див. Грушевський 1901, *7–8*]. Відстань від Києва до Галича військо Рюрика могло подолати за 8–12 днів, але з моменту смерті Романа і до моменту облоги його столиці суперниками пройшло близько півроку. Це час, коли Рюрик позбавився чернецтва, повернувся до Києва, де повернув владу, вступив у переговори з половцями та чернігівськими Ольговичами. Участь останніх у поході була не випадковою, оскільки чернігівські князі по жіночій лінії були близькими родичами колишніх галицьких князів Ярослава Володимировича Осмомисла та Володимира Ярославича.

Нова ситуація у Південно-Західній Русі позначилася і на активізації східної політики Польщі й Угорщини. На момент появи коаліції Рюрика під Галичем тут їх зустріла велика армія угорського короля Андрія (Ендре) II [Приселков 1950, *292*], якому були добре відомі плани коаліції південноруських князів щодо Галича. Вірогідно, що певну інформацію про підготовку нападу Андрій II отримав від вдови Романа Ганни, з якою

десь восени 1205 року зустрічався у прикордонному галицькому місті-фортеці поблизу Перемишля Саноку [Полное собрание русских летописей 1908, *717*; Codex diplomaticus Hungariae ac civilis 1829, *32*]. Після цих переговорів у Галичі з'явився угорський гарнізон. Треба відзначити, що Троїцький літопис у передачі цього сюжету дещо відрізняється від суздальського, оскільки появу угорських загонів у Галичі безпосередньо пов'язує із загрозою місту з боку Рюрика та союзників. Перша версія здається більш вірогідною. Галицьке боярство, судячи з Галицько-Волинського літопису ("**не смеша Галичане ничто же створити, бе бо инех много Угор**…" [Полное собрание русских летописей 1908,*717*]), зайняло ворожу позицію щодо іноземних військ. Така позиція магнатів не обов'язково свідчила про те, що вони були прихильниками Рюрика. Галицько-волинський літописець розповідає про зіткнення загонів галицьких магнатів з військом Рюрика та Ольговичів біля міста Мікуліна на річці Серет. За повідомленнями книжника, бій продовжувався цілий день, і галичани не дозволили Рюрику захопити місто. В боях за Галич на боці Рюрика велику активність проявили половецькі загони. Зокрема, літописець повідомляє про зіткнення двох половецьких ханів Котяна та Самогура з якимись піхотинцями, під час яких ватажки кочівників ледь не потрапили у полон. Ймовірно, тут йдеться про зіткнення половців з угорським гарнізоном. Похід Рюрика на Галич завершився невдало для Рюрика та його союзників, у тому числі й половців.

У 1207 р. Галичина і Волинь на певний час переходять під владу чернігівських князів Ігоревичів: Володимира, Романа і Святослава. Проте їхня влада в цих землях тривала недовго. У 1211 р. галицькі бояри-вигнанці, що втекли в Угорщину від Ігоревичів, "**просиша у короля Угорьского: дай нам отцича Галицю Данила с ним примем и от Игоревиче**" [Полное собрание русских летописей 1908, *723*]. Цей заклик відповідав намірам Андрія II, який послав через Карпати велике військо на чолі з воєводою Потом. Крім галицьких бояр, велику дипломатичну діяльність з організації військової акції здійснювала княгиня Ганна. Саме з її ініціативи на Волині було створено велику коаліцію, військо якої вирушило на Галичину.

На допомогу Ігоревичам прийшли половці, яких запросив теребовльський князь Ізяслав Володимирович. "**И приехаша же и половци Романови** (на той час галицький князь із династії Ігоревичів. – *Авт.*) **на помощь, Изяслав с ними Володимеричь**" [Полное собрание русских летописей 1908, *725*]. Основні військові дії розгорнулися біля міста Звенигород. Судячи з Галицько-Волинського літопису, саме половці були, крім звенигородців, єдиною реальною силою з табору Ігоревичів, що чинила опір суперникам Ігоревичам. Під час одного із зіткнень угорцям вдалося захопити звенигородського князя Романа Ігоревича, після чого мешканці Звенигорода здалися. Незабаром було розбито і військо Володимира Ігоревича та його сина Ізяслава.

У грудні 1218 р. за допомогою київського князя Мстислава Романовича в Галичі князем став Мстислав Мстиславич Удатний (Удалий). Під час свого князювання останній активно використовував для боротьби з суперником половецьку допомогу. Цьому сприяло те, що могутній половецький хан Котян доводився Мстиславові тестем [Полное собрание русских летописей 1908, *747*]. На початку зими 1219–1220 р. угорсько-польське військо на чолі з воєводою Філнеєм з Галичини вступило до Волині, але не змогло добитися успіху. На допомогу волинянам підійшов Мстислав Удалий з половецькими загонами. Це дало можливість завдати нападникам поразки і вимусило останніх відійти на південь. Тоді ж у Галичині половці допомогли Мстиславу відвоювати в угорців Галич. Необхідно відзначити, що галицький літописець, якого насамперед цікавили дії руських князів, досить фрагментарно описав участь степовиків у зазначених подіях [Полное собрание русских летописей 1908, *736–737*].

На початку 20-х рр. XIII ст. монголи "**придоша на землю половецькую**" [Полное собрание русских летописей 1908, *740*]. Під "Половецькою землею" літописець розумів величезну степову територію від передгір'я Карпат та низин Дунаю на Заході до Волги та Північного Кавказу на південному сході [Плетнева 1975]. Наприкінці XII – на початку XIII ст. у половців виникає два значних, перехідних до державних, об'єднання – Подніпровське і Подонське. Першими на собі відчули силу

монгольських орд подонські половці на чолі з ханом Юрієм Кончаковичем, близьким родичем володимиро-суздальського князя Юрія Всеволодовича [Baumgarten 1925, *table X, N8*]. Його військо було розгромлене татарами, а його керівники "**Данил Кобяковичь и Юрьи убиена быста, сним множество Половець**" [Новгородская первая летопись старшего и младшего извода 1950, *215*]. Лихо вимусило рештки подонських та подніпровських половців звернутися по допомогу на Русь. На чолі подніпровських половців тоді стояв згаданий хан Котян, тесть Мстислава Мстиславича, який не раз надавав допомогу зятеві. Саме Котян, згідно інформації новгородського літопису, звернувся першим до Галича. А після цього звернення Мстислав Мстиславич "**нача молитися князям руським**" [Новгородская первая летопись старшего и младшего извода 1950, *261*]. Було вирішено провести спеціальний з'їзд князів у Києві, куди Мстислав Мстиславович попрямував з Галича. В Києві сидів тоді його нещодавній союзник Мстислав Романович. Крім них, в обговорюванні проблеми взяв участь чернігівський князь Мстислав, волинський князь Данило та багато менш вагомих у політичному плані князів.

"**Оттуда же придоша месяца априля и и придоша к реце Днепру**", – пише галицький книжник [Полное собрание русских летописей 1908, *741*]. На початку квітня війська південноруських князів вирушили на південь. Питання про обставини переправи давньоруських військ через Дніпро, як і загалом їхнього походу назустріч монголам, досить складне через плутану інформацію джерел, у тому числі свідчень Галицько-Волинського літопису. В.К. Романов вважає, що біля Варязького острова війська давньоруських князів переправилися на лівий берег Дніпра [Романов 1981,*89*], проте це твердження суперечить повідомленням джерел про ще одну переправу давньоруського війська через Дніпро [Новгородская первая летопись старшего и младшего извода 1950, *261*]. Тому більш вірним є уявлення, що біля Варязького острова переправу здійснили чернігівські полки, які перейшли на правий берег і об'єдналися з волинськими, галицькими, київськими та смоленськими ратями, що йшли на південь правим берегом Дніпра [Феннел 1989,*103*]. Місце переправи чітко визначене в Академічному літописі: "**Придоша к реце Днепру на Заруб, к острову Варежьскому**" [Полное собрание русских летописей 1926–1928, *505*]. Заруб – це давньоруське місто на правому березі Дніпра напроти місця впадання в нього Трубежу. Йому відповідає археологічне городище Монастирьок між селом Зарубинці і хутором Монастирьок напроти сучасного міста Переяслава-Хмельницького.

Події 1223 р. підштовхнули до активних дій не лише кочовиків, а й осіле населення причорноморських степів, основну частину якого становили слов'яни [Головко 1991, *40–46*; Бубенок 2002, *14–37*]. У Галицько-Волинському літописі збереглася досить цікава інформація: "**А выгонци Гавличьскыя придоша ко Днепру** (помилка літопису, справді має бути Дністер. – *Авт.*) **и прпидоша в море**" [Полное собрание русских летописей 1908, *741*]. У тексті пам'ятки двічі згадуються галицькі війська, котрі йшли у похід проти монголів, проте конкретизація слова "выгонци" дає підставу думати, що тут мова йшла про представників населення, яке мешкало в нижній течії Дністра і Прута, ймовірно, відомих, за повідомленнями XII ст., берладників [Мавродин 1949, *105*]. Згадка цього населення, а також бродників, що перейшли на бік нападників ще до битви на Калці, свідчить про велику чисельність населення слов'янського походження, що мешкало в степовій зоні сучасної України. В Галицько-Волинському літописі відзначено, що у "**выгонцев**" було "**лодей тысяча**". Хоча це, без усякого сумніву, перебільшення, проте можна вважати, що берладників було дуже багато. В.В. Мавродін вважає, що їх було 35–40 тис. воїнів, В.Т. Пашуто – 40 тис. [Мавродин 1949, *105*; Пашуто 1968, *250*]. Можливо, на вказаних "лодьях" прийшла на південь і частина воїнів-пішців із Волині та Галичини.

Додаткову інформацію, що розкриває цю тему, дає хроніка Ібн-аль-Асіра, де розповідається, що після завершення Калкської битви якісь купці вийшли на кораблях у Чорне море. Скоріше за все, це кораблі тих же "галицьких вигонців", що були функціонально купецькими [Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды 1884, *27*].

Не поодинокі згадки у джерелах про бродників і берладників, їх виняткова активність у подіях 1223 р. свідчить, що по-

ява завойовників у причорноморських степах зачіпала, крім кочових тюркських орд, і осіле, переважно слов'янське, населення степів, руйнувала звичний уклад життя і систему взаємин між слов'янами та іншими представниками осілого населення. Перехід східних бродників на бік монголів стався через складні обставини і, вірогідно, мав вимушений характер [Полное собрание русских летописей 1926–1928, *508*; Новгородская первая летопись старшего и младшего извода 1950, *266–267*].

Серед керівників походу "галицьких вигонців" (берладників) галицький книжник називає Юрія Домамерича та Держикрая Володиславича. В.В. Мавродін, який не дооцінює рівень суспільно-політичної стратифікації та організації бродників, вважає, що тут йдеться про якихось ватажків берладницьких загонів [Мавродин 1949, *104*]. На нашу думку, це швидше за все були галицькі воєводи, котрих послав до берладників Мстислав Удатний. Відомо, що Юрій Домамерич пізніше став перемишльським воєводою, а після захоплення Галича угорськими військами в 1227 р. перейшов на службу до Данила Романовича. У літописній статті під 6762 р. Галицько-Волинського літопису Юрій Домамерич згадується як учасник походу волинської раті на Польщу. Іншу думку висловлює О.В. Майоров, який вважає, що згадані бояри – це власні керівники "галицьких вигонців", представники боярських родин, що втекли з Галича на південь ще при Романові Мстиславовичі [Майоров 2001, *447*].

На початку 20-х чисел травня військо руських князів переправилося через Дніпро і невдовзі, 22 травня, відбулося перше зіткнення з монгольськими ордами. "**И усретоша Татарове полкы Руськыя, стрелци же Рускыи победиша и, и гнаша в поле**". Через дев'ять днів русько-половецьке військо підійшло до р. Калки, де і відбулася відома битва. Не будемо докладно розповідати історію самого зіткнення, а дещо зупинимося на характері міжкнязівських взаємин, які призвели, на думку фахівців, до страшної поразки. Так, в описі Галицько-Волинського літопису йдеться: "**Мьстиславу же и другому Мьстиславу, седящу во стену, не ведущема. Мьстислав нже не поведа, има зависти ради, бе бо котора межи има**" [Полное собрание русских летописей 1908, *743*]. У поході брало участь чотири Мстислави: київський князь Мстислав Романович, чернігівський князь Мстислав Святославович, галицький Мстислав Мстиславович і луцький князь Мстислав Мстиславович, тому інколи складно визначити, до якого князя йде та чи інша інформація. Коментуючи останнє повідомлення, В.Т. Пашуто зазначає, що це був київський князь: "Мстислав зрадив своїх поплічників, не повідомивши їх про появу татар" [Пашуто 1950, *33*]. Згадана ворожнеча ("котора") скоріше за все виникла під час походу. Проте названий Мстислав не був стороннім спостерігачем під час битви. З тексту новгородського літопису видно, що він сховався за частоколом уже після втечі половців і розгрому основної частини давньоруських полків [Новгородская первая летопись старшего и младшего извода 1950, *266*]. Про активну участь київської раті в битві повідомляє суздальський літописець, який інформує про чисельність загиблих у битві – "**кыян один изгыбло на полку том 10 тысячь**" [Полное собрание русских летописей 1926–1928, *447*]. На це вказує загибель численних "молодших" князів, котрі були його васалами. Так, у цьому джерелі повідомляється, що монголи "**убиша 6 князей: Святослава Яневьскаго, Изяслава Инъгваровича, Святослава Шумьскаго, Мьстислава Черниговского с сыном, Гюря Несвежьскаго**" [Новгородская первая летопись старшего и младшего извода 1950, *267*]. В укріпленому таборі (стані) Мстислава Романовича, крім київського князя, було захоплено в полон і вбито ще двох князів – зятя Мстислава Андрія та Олександра Дубровицького [Новгородская первая летопись старшего и младшего извода 1950, *266*].

Усе наведене вище не суперечить справедливому погляду істориків, які відзначають, що в 1223 р. давньоруські князі не були згуртовані, їхні війська не мали єдиного керівника, що стало причиною поразки від дуже сильного суперника [Пашуто 1968, *283*].

На жаль, у джерелах не дуже докладно розповідається про участь у подіях безпосередньо волинських та галицьких військ. Це дало підставу деяким ученим зробити висновок про те, що у поході на боці Мстислава та Данила брали участь лише "вигонці галицькі". Проте це не відповідає дійсності.

Такому погляду суперечить літописна інформація про події на річці Калці, де йдеться саме про власні полки Мстислава та Данила: "**Мьстислав же Мьстиславичь повеле вперед переити реку Калку Данилови с полкы, инем полком с ним, а сам по немь перенде, еха же сам во стороже** (сторожовий полк. – *Авт.*)" [Полное собрание русских летописей 1908, *743*]. У подіях взяли участь також волинські князі Василько Романович і Мстислав Ярославович Німий, бояри Семьюн Олюєвич та Василько Гаврилович.

Невдала Калкська битва призвела до значного ослаблення південноруських князівств, що різко негативно позначилося на розвитку політичної ситуації в Східній Європі. Зокрема, це вплинуло на позиції Данила Романовича на Волині та Мстислава Мстиславича в Галичині. До цього необхідно зазначити, що між самими князями значно посилилися протиріччя. Проти них знову стали піднімати голову вороги, але наслідки нової фази внутрішньополітичної боротьби противників сильної князівської влади в кожному краї були різними. У Романовичів на Волині була сильна соціальна опора в особі місцевого боярства та мешканців міст. Важливим моментом було й те, що в цей час Волинь нормалізувала свої відносини з Малопольським і Мазовецьким князівствами. Що стосується Мстислава, то кількість його прихильників у Галичині й далі зменшувалася. У краї значні сили боярства орієнтувалися на угорців, а інші верстви населення, бачачи непослідовність Мстислава, все більше прагнули повернення сюди Романовичів. Раніше у скрутних ситуаціях Мстислав міг розраховувати на свого тестя Котяна, але після розгрому у 1222–1223 рр. половці тривалий час не могли істотно впливати на ситуацію в Південно-Західній Русі. Як вважає Дж. Феннел, до середини 30-х років XIII ст. гегемонія половців у південноруських степах закінчилася [Феннел 1989, *106*]. Істотний вплив на ситуацію в Середньому Подніпров'ї мала загибель багатьох князів, представників правлячої верхівки. Ця обставина значно підсилила конфронтації, що точилися в тогочасній Південній Русі. Зміна у рівновазі сил Волині та Галичини невдовзі призвели до нових ускладнень між Мстиславом і Данилом. Однозначно, що в нових умовах Данило, який набирав силу, не хотів бути на других ролях у Мстислава, який, навпаки, все більше і більше втрачав владу в Галичі.

Участь Мстислава в конфлікті на Волині 1225 р. похитнула його владу в Галичині: верхівка галицького боярства, що здавна орієнтувалася на Угорщину, почала домагатися реалізації галицько-угорської угоди 1221 р. "**Льстивому Жирославу, рекшю боярам Галичьким: яко идеть Мьстислав в поле, и хощеть вы предати тестеви своему Котяне на избитье**", – пише Галицько-Волинський літопис про події 1226 р. [Полное собрание русских летописей 1908, *747*; Грушевський 1901, *20*]. Поява в Галичині половецьких орд була використана одним з найактивніших суперників Мстислава Жирославом, щоб підбурити галицьке населення проти свого князя. І. Шараневич відзначає, що галицькі бояри Жирослав, Судислав та Пилип, використавши невдачу Мстислава на Калці, вирішили запросити до Галича угорського королевича Андрія. Важливо, що в той час переважна частина боярства ще не визначилася щодо своєї позиції. Духівнику князя Мстислава Тимофію вдалося переконати частину бояр, яким було доведено брехливість звинувачень Жирослава про те, що начебто Мстислав хотів знищити їх. Тоді частина ворожих Мстиславу магнатів відправилася до "земли Перемышльской", а головний лідер опозиції вступив у контакти з князем Ізяславом, сином смоленського та київського князя Мстислава, внуком смоленського та київського князя Романа Ростиславича [Baumgarten 1925, *table IX, N32*]. У 1227 р., не зважаючи на те, що напередодні Мстиславові вдалося відбити наступ угорців на Галич, він під тиском боярина Судислава, був вимушений віддати Галич своєму зятю, угорському королевичу Андрію. Отже, в Галичі фактично було здійснено державний переворот. Мстислав невдовзі опинився в Торчеську. Тоді колишній князь, зрозумівши, що його політика пошуку компромісу з угорським двором та підступними галицькими боярами зазнала краху, запропонував Данилові:"**Яз всажу Половци, а ты своими, аще бог даст его нама, ты возми Галичь, а яз Понизье**" [Полное собрание русских летописей 1908, *752*]. Проте в 1228 р. Мстислав захворів і невдовзі після цього помер. З цього часу половці почали орієнтуватися на інших князів, причому в

своїй політичній орієнтації вони були досить непослідовними. В 1228 р. київський князь Володимир Рюрикович і чернігівський князь Михайло створили велику коаліцію проти Данила, до якої залучили поляків і половців. Проте волинському князю шляхом переговорів вдалося помиритися як з поляками, так і з кочівниками. Літопис повідомляє, що на прохання Данила "**Отче, измяти войну сю, приими мя в любовь собе**" [Полное собрание русских летописей 1908, *753*]. Котян не тільки відійшов від київського та чернігівського князя, а й напав на ворожу Данилові Галицьку землю.

Влітку 1230 р. угорське військо здійснило перехід через Карпати і обложило Галич. У подіях активну роль відігравали половці й поляки. Польські загони допомагали Данилові, йому ж підтримку надав хан Котян (**Данииль приведе к собе ляхы и половце Котяневи**"). Загони іншого хана Беговарса ("**половци Беговаръсовим**" [Полное собрание русских летописей 1908, *760*]) прийшли на допомогу угорським полкам короля Бели IV. Цікаво, що остання орда знаходилася десь на Правобережжі Дніпра. Наприкінці 20-х років у Беговарса (Бортца за угорськими джерелами) встановлюються контакти з угорським двором і приблизно 1229 р. католицькі місіонери здійснили хрещення хана разом з усією його ордою. На неї поширювався вплив католицької єпископії, яка тоді була створена в Західному Причорномор'ї [Пашуто 1966, *37*].

Взимку 1232–1233 рр. у Середньому Подніпров'ї виник конфлікт між київським князем Володимиром і чернігівським Михайлом. Данило йде на схід, де виступає в цьому конфлікті третейським суддею. Через деякий час, у 1233 р., знову відновлюється війна Данила з угорським королем Андрієм. Повідомлення про початок війни волинський князь отримав у Києві. Для боротьби з угорцями Данило запросив собі на допомогу половецького хана Котяна, київського князя Володимира та смоленського князя Ізяслава, проте останній зрадив волинського володаря, розорив його місто Тихомль, а потім повернувся додому [Полное собрание русских летописей 1908, *770*]. Що стосується половців, то вони разом із Володимиром допомогли відбити напад угрів на Волинську землю.

У середині 30-х років у Романовичів виникає ще одна можливість повернутися до Галича, проте в цей час починається велика війна в Середньому Подніпров'ї. Проти київського князя Володимира виступають Михайло чернігівський та Ізяслав смоленський. Спочатку Данилові та Васильку вдалося добитися значних успіхів у війні. У Чернігівській землі було захоплено багато міст, що примусило князя Михайла укласти угоду. Данило і Володимир "**оттуда с миром преидоша Кыеву**"" [Полное собрание русских летописей 1908, *772*].

Тоді ж смоленський князь Ізяслав "**возвел бе полвце на Киев**" [Полное собрание русских летописей 1908, *773*]. Військо Данила на той час було знекровлене попередньою війною, і волинський князь взагалі хотів повернутися додому. Наприкінці травня 1235 р. біля Торчеська відбулася жорстока битва, де чернігівці разом із половцями завдали Романовичам тяжкої поразки. У полон до кочівників потрапили князь Володимир і боярин Мирослав. У тому ж році смоленський і чернігівський князі захопили Київ [Полное собрание русских летописей 1908, *771*; Полное собрание русских летописей 1926–1928, *513*; Полное собрание русских летописей 1885, *104*]. Наприкінці 1235 р. Галичі підняли бунт бояри на чолі з Судиславом, які захопили там владу. Ситуація стала настільки складною, що Данило вимушений був відправитись до Угорщини шукати підтримки у нового угорського короля. Отже, в 1235 р. половецькі загони істотно вплинули на перебіг політичної ситуації. Данило Романович втратив Галич, а його союзник Володимир – Київ. Проте вже наступного року непослідовні кочівники "**невосхотеша ити на Данила, взсмшю всю землю Галичькую, возвратишася**" [Полное собрание русских летописей 1908, *775*].

Напад монгольських полчищ на Східну й Центральну Європу став катастрофою не лише для русів, а й для половців. Напередодні вторгнення монголів у Паннонську низину до Угорщини прибула орда Котяна. Міграція половців на захід була пов'язана із захопленням монголами Половецької землі. Половецький хан особисто звернувся до угорського короля Бели IV з проханням надати його орді притулок, обіцяючи прийняти християнство за католицьким обрядом. Угорський король прихильно поста-

вився до цієї пропозиції, вручив послам цінні подарунки і направив до половців для супроводження монахів-домініканців [Пашуто 1966, *39*]. Можливо, це були мандрівники, які побували у Східній Європі в 1235–1237 рр. [Аннинский 1940, *71–112*]. М.П. Мургулія і В.П. Шушарін вважають, що цей перехід відбувся після битви на р. Сить (4 березня 1238 р.) і до захоплення Чернігова (18 жовтня 1239 р.) [Мургулия, Шушарин 1996, *107*], проте скоріше за все цей перехід розпочався в першій половині 1239 р., а завершився влітку або на початку осені цього ж року. Угорське джерело повідомляє, що восени 1239 р. король урочисто зустрів Котяна та його 40-тисячну орду на кордоні своєї держави [Vetera monumenta Historia Hungariam sacram Illustrantia 1859, *Nr.493, 268–270.]*

Прихід та перебування половців на чолі з Котяном у Королівстві Угорщина докладно описані очевидцем подій магістром Рогерієм, який був архідияконом в одній із церков Східної Угорщини. Твір він написав у першій половині 1244 р. [Мургулия, Шушарин 1996, *35*]. Прибувши до Угорщини, хан Котян, за даними вказаного автора, заявив, що нападники спустошували землю та знищили його людей [Epistola magistri Rogerii im Miserabile Carmen 1937, *552–553*].

Угорський монарх доручив своїм адміністраторам розселити половців. Тоді ж відбулося хрещення Котяна. Проте в найбільш гострий момент війни угорців з монголами половці, які були прибічниками короля Бели IV, вступили у конфлікт з крупними угорськими магнатами, яких, вірогідно, підбурював проти степовиків австрійський герцоґ Фрідріх II Сварливий. Зіткнення сталося приблизно наприкінці березня 1241 р. Цей конфлікт, під час якого Котян і частина його наближених були вбиті у Пешті, вимусив більшу частину половців спочатку підняти бунт, а потім відправитися на Балкани [Пашуто 1956, *166*]. Військо угорського короля Бели IV було повністю розгромлене монголами при Шайо 11 квітня 1241 р., а згодом країна була повністю розгромлена нападниками.

Початок монгольської доби в історії причорноморського степу негативно позначився на долі як половців, так і осілого населення Східної Європи. Напад монголів порушив систему державного розвитку давньоруських земель, хоча необхідно одразу ж зазначити, що монгольські завойовники не прагнули підкорити східнослов'янські землі, а намагалися перетворити її володарів у своїх підлеглих та поширити на ці території данницькі відносини [Halperin 1985, *29*].

Інша ситуація склалася зі степовим та лісостеповим населенням. Особливо тут слід сказати про прикордонні (буферні) зони, а саме: Переяславський край, Пороссся, Болохівську землю, Пониззя, землі берладників та ін. Монгольська ставка в Сараї, а також монгольські воєначальники (темники) прагнуть узяти ці землі під свій безпосередній контроль. Так, у XII ст. населення Дунайсько-Дністерського межиріччя перебувало під контролем Галичини. В часи громадянської війни першої половини XIII ст. на частину цих земель посилило вплив Королівство Угорщина [Шушарин 1978, *38–53*]. Монгольська експансія призвела до страшного спустошення краю, що підпав під владу степовиків [Егоров 1985, *33–34*; Коновалова, Перхавко 2000, *91*]. Відомо, що в 40-х роках Переяславльським князівством безпосередньо управляє монгольський намісник [Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука 1957, *68*]. Така система залежності прослідковується і щодо Болохівської землі, володарі якої потрапили на початку 40-х років XIII ст. під патронат монгольських воєначальників і, як розповідає літопис, поставляли хліб загарбникам [Полное собрание русских летописей 1908, *789*]. З такою ситуацією не погодився холмський князь Данило, який узяв під свій контроль цю територію, проте в першій половині 50-х років за ці землі у західноруського князя виникає нова війна, на цей раз з монгольським ханом Куремсою.

Останньою помітною подією в історії Південно-Західної Русі, де роль половців була вагомою, стала битва під Ярославлем 17 серпня 1245. Тоді разом з волинськими полками проти угорців, поляків і військ князя Ростислава виступили і половецькі загони, які першими почали зіткнення із суперниками. Під час тривалої битви вороги Романовичів були повністю розбиті [Полное собрание русских летописей 1908, *801*]. Ця перемога сприяла завершенню сорокарічної громадянської війни в краї, поступовому налагоджен-

ню дипломатичних контактів держави Романовичів з країнами Центральної Європи.

У середині XIII ст. фактично завершується доба половців в історії номадів північного Причорномор’я. Половці і в подальшому відігравали певну роль в історії Балкан і Угорщини [Мургулия, Шушарин 1996, *173–176, 183–184*]. Вони стали важливою складовою суспільства монголів Золотої Орди [Федоров-Давыдов 1966, *39–42*; Мургулия,Шушарин 1996, *184–185*], проте вже перестали бути серйозним самостійним чинником політичного розвитку півдня Східної Європи.

Наведений у цій статті матеріал свідчить, що з останніх десятиліть XII і протягом першої половини XIII ст. на перебіг державнополітичних процесів на Волині та в Галичині істотно впливав половецький фактор. Кочівники не раз брали участь як союзники тих чи інших володарів у ході міжкнязівських війн. У подальших наукових дослідженнях з проблем відносин південно-західних земель Русі зі степом перспективним є спеціальне вивчення розвитку прикордонних буферних зон між слов’янськими та кочівницькими територіями, а також відносин на кордоні двох цивілізацій – між осілим населенням і номадами.

ЛІТЕРАТУРА

Ангелов Д. Восстание Асеней и восстановление Болгарского средневекового царства // **Византийский временник.** Т. 47. Москва, *1986*.

Аннинский С.А. Известия венгерских миссионеров XIII–XIV вв. о татарах и Восточной Европе // **Исторический архив.** Т. 3. Москва–Ленинград, *1940*.

Бубенок О. Етнічний склад осілого населення причорноморських степів наприкінці X – початку XIII ст. // **Україна в Центрально-Східній Європі (з найдавніших часів до XVIII ст.).** Вип.2. Київ, *2002*.

Войтович Л. **Князівські династії Східної Європи (кінець IX – початок XVI ст.): склад, суспільна і політична роль. Історико-генеалогічне дослідження.** Львів, *2000*.

Головко О.Б. **Князь Роман Мстиславич і його доба. Нариси з історії Південної Русі XII – початку XIII століття.** Київ, *2001*.

Головко О.Б. Слов’янське населення причорноморських степів XII – першій половини XIII ст. // **Українське козацтво: витоки, еволюція, спадщина.** Вип. 1. Київ, *1993*.

Грушевський М. Хронологія Галицько-Волинського літопису // **Записки Наукового товариства імені Шевченка.** Вип. 3. Львів, *1901*.

Егоров В.Л. **Историческая география Золотой Орды в XIII–XIV вв.** Москва, *1985*.

Зубрицкий Д. **История Древнего Галицко-Русского княжества.** Ч. 3. Львів, *1855*.

Князький И.О. **Византия и кочевники южнорусских степей.** Коломна, *2000*.

Князький И.О. **Славяне, волохи и кочевники Днестровско-Карпатских земель (конец IX – сер. XIII вв.).** Коломна, *1997*.

Князький И.О. **Русь и степь.** Москва, *1996*.

Коновалова И.Г., Перхавко В.Б. **Древняя Русь и Нижнее Подунавье.** Москва, *2000*.

Котляр Н.Ф. Галицко-Волынская Русь и Византия в XII–XIII вв. (связи реальные и вымышленные) // **Южная Русь и Византия.** Киев, *1991*.

Котляр М.Ф. Русь на Дунаї // **Український історичний журнал,** *1966*. № 9.

Котляр М.Ф. Чи міг Роман Мстиславич ходити на половців раніше 1187 р.? // **Український історичний журнал,** *1965*, № 1.

Мавродин В.В. **Очерки по истории феодальной Руси.** Ленинград, *1949*.

Майоров А.В. **Галицко-Волынская Русь. Очерки социально-политических отношений в домонгольский период. Князь, бояре и городская община.** Санкт-Петербург, *2001*.

Мургулия М.П., Шушарин В.П. **Половцы, Грузия, Русь и Венгрия в XII–XIII вв.** Москва, *1996*.

Новгородская первая летопись старшего и младшего извода... **Новгородская первая летопись старшего и младшего извода.** С предисловием и под редакцией А.Н. Насонова. Москва, Ленинград, *1950*.

Павлов П. Древнеруските бродници в българската история (XII–XIII в.) // **Сборник българо-украински връзки през вековете.** София, *1983*.

Пашуто В.Т. **Внешняя политика Древней Руси.** Москва, *1968*.

Пашуто В.Т. **Героическая борьба русского народа за независимость (XIII век).** Москва, *1956*.

Пашуто В.Т. **Очерки по истории Галицко-Волынской Руси.** Москва, *1950*.

Пашуто В.Т. Половецкое епископство // **Ost und West in der Geschichte des Denkens und kulturellen Beziechungen.** Berlin, *1966*.

Плетнева С.А. Донские половцы // **"Слово о полку Игореве" и его время.** Москва, *1985*.

Плетнева С.А. Половецкая земля // **Древнерусские княжества X–XIII вв.** Москва, *1975*.

Плетнева С.А. **Половцы.** Москва, *1990*.

Полное собрание русских летописей... **Полное собрание русских летописей. Т.I.Лаврентьевская летопись.** Ленинград, *1926–1928*.

Полное собрание русских летописей... **Полное собрание русских летописей. Т.II. Ипатьевская летопись.** Санкт-Петербург, *1908*.

Полное собрание русских летописей... **Полное собрание русских летописей.** Т. X. Летописный сборник, именуемый Патриаршею или Никоновскою летописью. Санкт-Петербург, *1885*.

Приселков М.Д. **Троицкая летопись /** Под ред. К.Н. Сербиной. Москва, Ленинград, *1950*.

Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука / Пер. А.И. Малеина. Москва,*1957*.

Рапов О.М. **Княжеские владения на Руси X – первой трети XIII в.** Москва, *1977*.

Романов В.К. Статья 1224 г. о битве при Калке Ипатьевской летописи // **Летописи и хроники.** 1980 г. В.Н.Татищев и изучение русского летописания. Москва, *1981*.

Рыбаков Б.А. **Петр Бориславич. Поиск автора "Слова о полку Игореве".** Москва, *1991*.

Рыбаков Б.А. **"Слово о полку Игореве" и его современники.** Москва, *1971*.

Слово о полку Игореве... **Слово о полку Игореве** / Под редакцией В.П. Адриановой-Перетц. Москва, *1950.*

Татищев В.Н. **История российская.** Т. 3. Москва, *1963*.

Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды... **Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды** / Подг. В.Г. Тизенгаузен. Т. 1. Санкт-Петербург, *1884*.

Толочко П.П. **Древняя Русь. Очерки социально-политической истории.** Киев, *1987*.

Толочко П.П. **Кочевые народы степей и Киевская Русь.** Киев, *1999*.

*Успенский Ф.И.***Образование Болгарского царства.** Одесса, *1879*.

Федоров-Давыдов Г.А. **Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов.** Москва, *1966*.

Феннел Д. **Кризис средневековой Руси. 1200–1304.** Москва, *1989*.

Хониат Никита. **История, начинающаяся с царствования Иоанна Комнина** // Византийские историки, переведенные с греческого при С.Петербургской духовной академии. Т. 2 (1186–1206) / Перев. редак. Н.В. Чельцова. Санкт-Петербург, *1862.*

Христоматия по история на България... **Христоматия по история на България.** Т. 2. София, *1978*.

Шараневич І. **Історія Галицько-Волинської Русі від найдавніших времен до року 1453.** Львів, *1863*.

Шушарин В.П Свидетельства письменных памятников Королевства Венгрии об этническом составе населения Восточного Прикарпатья первой половины XIII века // **История СССР,** *1978*. № 2.

Baumgarten N. Généalogies et mariages occidentaux des Rurikides russes du X-e au XIII-e siecle. Romae, *1925*.

Codex diplomaticus Hungariae ac civilis. Ed.G.Fejer. T. III, V. 1. Budae, *1829*.

Epistola magistri Rogerii im Miserabile Carmen // **Scriptores rerum Hungaricarum.** Ed. Em. Szentpetery. Vol. 1. Budapestini, *1937*.

Grala H. Drugie małżeństwo Romana Mścisławowicza // **Slavia Orientalis.** Rocz. XXXI. №3–4. Warszawa, *1982*.

Halperin Ch. J. **Russia and the Golden Horde. The Mongol impact in the medieval Ruś history.** Bloomington, *1985*.

Vetera monumenta Historia Hungariam sacram Illustrantia. Ed. A.Theiner. T. 1. Romae, *1859*.

Vincentii Chronicon. – Magistri Vincentii Chronicon Polonorum, ed. A.Belowski // **Monumenta Poloniae Historica.** T. 2. Lwów, *1872*

А.Л. Зелінський

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ОДНОГО З АСПЕКТІВ РЕЛІГІЙНОЇ ПОЛІТИКИ ПТОЛЕМЕЇВ[1]

У цій статті розглядатиметься низка проблем, пов'язаних зі ставленням володарів Птолемеївського Єгипту до такого явища, як масове прилучення еллінізованих іммігрантів до місцевої релігії. На цих сторінках я маю на меті визначити та охарактеризувати позицію, котру займали Лагіди по відношенню до цього явища, а також – виявити причини, що її обумовлювали. Але, насамперед, я з допомогою кількох особливо яскравих прикладів продемонструю, наскільки широкомасштабним і багатогранним було прилучення грекомовного населення країни Нілу до Єгипетської релігії.

Ще з часів Гомера стародавні греки, а точніше – представники їхньої інтелектуальної еліти, з великим пієтетом ставилися до єгипетської мудрості [Homerus 1913, *IV, 219–232;* Otto 1908, *209*], котра нерозривно була пов'язана з місцевим жрецтвом, а отже, певною мірою, і з місцевою релігією. Серед видатних еллінів, що шукали знань на берегах Нілу, були Лікург і Солон, Піфагор і Фалес, Платон і Євдокс, Гекатей Мілетський і Геродот [Olympiodorus 1956; Porphyrius 1889, *6–8*; Plutarchus 1914, *4*; Plutarchus 1968, *26*; Plato-2 1902; Plato-1 1902; Herodotus 1899, *II*; Коростовцев 2001, *168*]. Починаючи з VI століття до Р.Х.[2], коли греко-єгипетські зв'язки стали більш тісними [Herodotus 1899, *II, 178*], спостерігається знайомство широких верств населення Еллади з формальною стороною єгипетської релігії. Так, уже за часів Геродота чи навіть Гекатея Мілетського, існували загальновідомі ототожнення еллінських і єгипетських богів. Тоді ж з'явилися грецькі назви єгипетських міст, присвячених тому чи іншому божеству [Herodotus 1899, *II*]. Зрозуміло що, ці ототожнення були дещо наївними [Менар 1998, *178, 182*]. Справжня єгипетська релігія не набула популярності у Греції класичної доби, про що свідчить хоча б байдужість жителів Пірею до храму Ісиди в єгипетському кварталі, що існував там у IV столітті [Becher 1967, *378*; Mikalson 1998, *30–31*; Зелинский 1996, *59*]. Але певне уявлення про Єгипет і його релігію греки мали, що дуже посприяло проникненню до широких верств прибульців з еллінізованого світу єгипетської релігії, яке відбувалося за часів Птолемеїв.

Деякий вплив місцевої релігії на неєгиптян спостерігається вже в III столітті. Так, птолемеївський наварх Каллікрат, очевидно, той самий, що збудував храм Арсиної-Кіпріди, оспіваний Посидіппом [Anthologia 1911, *I, 116*], зробив присвячувальний напис на честь Анубіса та Ісиди [Visser 1938, *22, 24*]. У фаюмському оазисі, де прибульці оселялись у великій кількості [Фихман 1987, *182–183;* Литвиненко 1996, *20*], поруч з культами Зевса, Деметри, Гермеса, Діоніса, Немесиди й Діаскурів, існували культи Ісиди, Хатхор, Анубіса, Пта і навіть обожненого фараона Аменемхета III [PP.C.Z. *59.350, 59.659*; Manteuffel 1950, *91*; Viereck 1928, *14*; Коростовцев 1976, *252*; Левек 1990, *85*; Литвиненко 1990, *23*]. Відомий також папірус початку III століття, написаний грецькою мовою, що містить календар найважливіших єгипетських релігійних свят [P.Hib. *27*; Świderkówna 1983, *155*]. В Александрії, починаючи з III століття, зустрічаються характерні для єгипетської поховальної архітектури підземні гробниці [Соколов 1992, *338*]. Навіть на берегах Понту Евксінського зустрічаються відголоски впливу єгипетської релігії на прибульців, а саме: фігурки Імхотепа, Гарпократа і Сфінкса, зроблені зі скляної пасти. Очевидно, вони були привезені з країни Нілу людьми, небайдужими до тамошніх вірувань[Шургая 1965, *138, прим. 65*].

Починаючи з II століття, коли стихійний процес імміграції до елліністичного Єгипту фактично припинився [Литвиненко 1996, *27–28*] і в країні залишилися лише ті, хто дійсно вирішив пов'язати з нею свою долю, вплив місцевої релігії на цих людей, а особливо на їхніх нащадків, став значно відчутнішим. Так, навіть у грецьких поселеннях у Фаюмі переважну більшість культових споруд становили храми різноманітних богів-крокодилів, Тота-Ібіса, Ісиди, Амона, Анубіса та інших, більш екзотичніших місцевих богів [Зельин 1960, *221–222, 224–226*]. Саме цим богам грецькі катеки жер-

твували земельні ділянки [Зельин 1960, *221*, *226*; Струве 1917, *247*]; саме в єгипетських храмах люди, що носили грецькі імена, шукали оракулів [Świderek 1970, *206*]. Мешканці оазису активно поклонялися єгипетським богам і за часів римського панування, про що свідчать хоча б археологічні джерела, знайдені під час розкопок селища Філадельфії [Viereck 1928, *15*, *18–19*, *22*]. І це у нижньому Єгипті, де кількість прибульців була більшою, ніж у верхньому, де єгипетська релігія, можливо за винятком Птолемеїди, панувала взагалі безроздільно [Зельин 1960, *233–234*, *257*]. Якщо у хорі й зустрічалися храми грецьким богам, то, як правило, тим, що мали поширений у масах єгипетський аналог: богу-цілителю – Асклепію-Імхотепу чи богу-чарівникові Гермесу-Тоту [Зельин 1960, *222*; Зелинский 1998, *336*; Lewis 1986, *71*]; під іменем же Афродити, чий жрець міг бути одночасно і служителем культу бога-крокодила Суха [PP.Lond. *676*, *678*], поклонялися богині Хатхор [Otto 1905, *69*; Świderkówna 1983, *119*]. Місцеві боги не залишалися без належної пошани навіть з боку випускників гімнасіїв, оплоту еллінства на берегах Нілу [Rostovtzeff 1941, *324*; Manteuffel 1950, *97;* Walbank 1993, *117–118*]. Так, якийсь ефеб з ейресіс Амонія, до речі, ім’я цього Амонія походить від бога Амона, присвячує земельну ділянку “богові Суху великому великому” [OGIS, *176*]. В елліністичну добу відбувалися зміни навіть в іконографії єгипетських богів, як це сталося із зображеннями бога Беса, котрому почали надаватися риси Асклепія і Діоніса [Ходжаш 2001, *214*]. Ймовірно це робилося, щоб полегшити сприйняття прибульцями нових для них божеств. Можна з упевненістю стверджувати, що саме завдяки цим новим адептам єгипетські боги за часів імперії стали невід’ємною частиною греко-римського пантеону [Lucianus 1936, *10–11*].

Популярністю серед нащадків прибульців з еллінського світу користувалися також місцеві культи священних тварин. Вище вже зазначалося, яку пошану мав серед них Сух. Окрім того, ще можна згадати знаменитий опис процесу жертвоприношення його живому втіленню, зроблений уже за римських часів Страбоном, котрий особисто спостерігав, як жерці пхали у нещасну тварину їстівні підношення численних прочан-неєгиптян [Strabo 1899, *XVII*, *I*, *38*]. Окрім священних крокодилів, прибульці вшановували і місцевих священних змій. Існує напис, зроблений якимось греком на камені, під яким останній поховав убиту кимось священну змію богині Хатхор [Тураев 2002, *660*].

Ознакою поширення єгипетського релігійного світогляду серед неєгипетського населення країни Нілу слід також вважати популярність у народних масах, починаючи з періоду пізнього еллінізму, магії, яка була основною складовою так званого “низького герметизму” [Зелинский 1998, *334*]. Ця магія мала переважно єгипетське коріння, але рецепти і формули, якими при цьому користувалися, були написані або перекладені грецькою [PP.G.M. *III*, *1–164*, *IV*, *1–25*, *883*, *1227–1264*, *2289*, *2359*, *2373*, *V*, *213–302*, *370–439*, *VII*, *429–458*, *665*, *919–924*, *VIII*, *1*, *XII*, *145*, *XIII*, *270–277*, *540*, *XXIVa*; Петров 2000, *349–376*; Бриер 2000, *302*]. Отже, розраховані вони були на грекомовних адептів. У римську епоху не без участі єгипетських греків авторитет єгипетських жерців-магів настільки розповсюдився у Середземномор’ї, що навіть став об’єктом висміювання для сатирика Лукіана [Lucianus 1921, *33–36*], який у своїх творах використовував лише загальновідомі поняття, постаті і явища.

Зрештою, нащадки іммігрантів, насамперед діти від змішаних шлюбів [Коростовцев 1976, *252*], перейняли навіть місцеві поховальні традиції, в тому числі і бальзамування [Тураев 2002, *677*; Świderkywna 1983, *113–114*; Левек 1990, *85*]. До нас дійшли численні археологічні свідчення цього, датовані греко-римською добою. Це кам’яні стели, так звані таблички до мумій, написані грецькою мовою, дерев’яні кришки від саркофагів і, нарешті, знамениті фаюмські портрети [Придик 1908, № *2*; Walbank 1993, *117*; Тураев 2002, *661*, *675*, *677*; Gastiglione 1953, *73–75*; Крюгер, Быстрикова 1964, *118–128*; 1965, *103–107*; Быстрикова 1969, *138–146*; Павлов 1967, *45–68*, табл, *25–65*]. Особливу цінність у цій групі джерел, на мою думку, становлять останні. Якщо починаючи вже з середини III століття не можна з упевненістю судити про етнічну належність жителів Єгипту за їхніми іменами [Смотрич 1965, *172*], то риси обличчя, зображені на портретах, що відігравали роль єгипетської поховальної маски, допомагають нам установити поход-

ження свого прототипу [Павлов 1967, *45–46*]. Тим більше, що фаюмський портрет – це вклад саме античної, а, точніше, римської культури у місцевий поховальний обряд [Viereck 1928, *18–19*; Павлов 1967, *46*]. Навряд чи єгиптяни, котрі з часів Нового царства зберігали майже незмінними елементи своєї релігійної, а тим більше поховальної традиції [Тураев 2002, *672–675*], самі зважилися б на таку заміну.

При цьому не можна стверджувати, що елліни в Єгипті повністю зреклися вірувань своїх предків. В осередках еллінської культури, насамперед у нечисленних полісах, що знаходилися на території елліністичного Єгипту (таких, як столиця держави Птолемеїв Александрія), боги-олімпійці не втратили своєї популярності. Так, згідно з розповіддю Страбона, у столиці Єгипту існували численні культові споруди [Strabo 1899, *XVII, I, 7–10*], серед яких нам відомі храми Пана, Посейдона, Афродіти Уранії, Тюхе, спільне святилище Деметри й Персефони, а також знаменитий Мусейон, організація якого мала яскраво релігійне забарвлення [Strabo 1899, *XVII, I, 7–10*; Polybius 1882, *XV, 29*; Visser 1938, *38, 42*]. Під час принесення офіційних присяг александрійці клялися Зевсом, Герою та Посейдоном [Schubart 1927, *25*; Visser 1938, *27–28*]. У хорі ми теж зустрічаємо свідчення того, що боги-олімпійці не були забуті. Так, у написі, зробленому союзом шанувальників царського культу з невеликого містечка біля першого порога Нілу (напис відносять до II століття), згадуються як грецькі боги, так і єгипетські [OGIS, *130*]. У Фаюмі знайдено багато приватних вівтарів і статуй грецьким богам [Otto 1905, *169*]. Існує також надгробний напис, у якому, на думку W. Otto, з метою своєрідної “підстраховки” розміщено звертання як до Осиріса, так і до Гермеса [Otto 1905, *8*]. У цьому випадку мається на увазі Гермес-Психопомп (не виключено, що укладач напису не забував і про ототожнення цього бога з Тотом або Анубісом [Lucianus 1961, *VII*; Тураев 1998, *517–518*]). Навіть святині, збудовані еллінами єгипетським богам, зберігали характерні риси грецької храмової архітектури [Lewis 1986, *23*]. Крім того, у гімнасіях важливу роль відігравало вивчення творів класичних та елліністичних поетів, у яких за основу часто бралися сюжети з грецької міфології [Manteuffel 1950, *99–100*]. В елліністичному Єгипті також значного розвитку набув релігійний синкретизм, оскільки прибульці, сприймаючи культи місцевих божеств, часто на підставі формально спільних рис чи функцій присвоювали їм імена небожителів з еллінського пантеону [Herodotus 1899, *II*; Otto 1905, *4–9*]. Зрештою, з цим змушені були миритися і власне єгипетські жерці – це видно на прикладі розетського декрету [OGIS, *90;* Тураев 2002, *659*]. Але ці явища ні в якому разі не йдуть у порівняння з впливом, який місцева релігія справила на прибуле населення птолемеївського Єгипту.

Якщо ж проаналізувати позицію Птолемеїв щодо прилучення іммігрантів до місцевої релігії, то її можна охарактеризувати як сприятливий або доброзичливий нейтралітет. З одного боку, держава нічого не робила, щоб з допомогою заохочень чи примусу спонукати еллінізованих іммігрантів до поклоніння місцевим богам. З іншого боку, нові володарі Єгипту не тільки самі регулярно віддавали належну пошану священним бикам чи баранам [OGIS, *56, 90*; Тураев 2002, *649–651*], що допомагало їм виглядати в очах місцевого населення справжніми фараонами [Ковельман 1979, *208*], але й не забороняли робити цього прибульцям з еллінського світу. В усякому разі, не існує жодного джерела, яке б свідчило проти цього припущення. На його ж користь свідчить також запровадження у країні ще Птолемеєм Сотером культу бога Серапіса, який у випадку елліністичного Єгипту мав грецькі й місцеві риси. Постать же самого бога поєднувала в собі сутність як еллінських, так і єгипетських небожителів[3]. Таким чином, факт застосування елементів місцевої релігії у цьому випадку свідчить і про бажання царя полегшити еллінізованим іммігрантам процес ознайомлення з цією релігією.

Як бачимо, результати такої політики, зрештою, не змусили себе довго чекати. Якщо ж проаналізувати безпосередні наслідки вірогідного впливу місцевої етико-релігійної системи на прибульців з еллінізованого світу, стане зрозуміло, чому нові володарі країни не чинили перешкод проникненню єгипетських культів у середовище греко-македонян.

Перший з наслідків видно неозброєним оком. Це не що інше, як зближення, якщо не повне злиття, єгипетського та неєги-

петського елементу країни. Важко собі уявити, що прибульці, живучи серед місцевого населення і переймаючи його релігійні традиції, водночас не переймали відповідний спосіб життя і світогляду. Це повинно було сприяти подоланню прірви між іммігрантами й аборигенами, а також привчати перших дивитися на верховну владу та її безпосередніх носіїв, так би мовити, єгипетськими очима. Отже, такий стан речей повинен був сприяти не лише стабілізації внутрішньої ситуації в елліністичному Єгипті, але й прискорювати процес трансформації громадян еллінської ойкумени у підданих Птолемеїв.

Другим наслідком впливу єгипетської релігії на прибульців стало прискорення визнання ними царського культу як природного звичного явища. Як відомо, єгиптяни обожнювали фараона не як конкретну особистість, а як носія верховної влади [Нефедов 2000, *56*]. Ця ж обставина могла полегшити сприйняття греками й македонянами факту обожнення живих володарів. До цього додавалася ще практика встановлення статуй обожнених представників правлячої династії у єгипетських храмах, де вони ставали об'єктом культових богослужінь [Тураев 2002, *650–651*]. До речі, дещо подібне відбувалося в Єгипті за часів давніх фараонів [Ковельман 1979, *208*]. З прийняттям же Канопського декрету це явище, яке раніше мало спорадичний характер, поширилося на весь Єгипет [OGIS, *56*]. Таким чином, відвідуючи місцеві храми, нові жителі країни мимоволі зайвий раз зустрічалися з проявами відправлення царського культу, що повинно було перетворити його на звичайне повсякденне явище.

І, нарешті, третім важливим наслідком залучення іммігрантів до єгипетської релігії стало безпосереднє посилення їхньої лояльності щодо царської влади, а також більш сумлінне виконання державних законів. Справа в тому, що місцева релігія недвозначно вважала гріхом як порушення законів, так і зневажливе ставлення до царя. Обидва вчинки згадуються у виправдувальній промові небіжчика перед 42-ма суддями, яка міститься у знаменитому 125-му розділі так званої "Книги мертвих" ["Книга" 1994, *125*]. Та щоб довести доцільність цього припущення, треба зупинитися ще на двох питаннях. По-перше: чи використовувалася "Книга мертвих" в елліністичному Єгипті? По-друге: чи не була вона своєрідною індульгенцією, на чому наполягали такі відомі вчені, як А.Б. Тураєв, Ф.Ф. Зелінський, Б. Бріср і Д. Брестед [Зелинский 1998, *338*; Тураев 2002, *298–300*; Breasted 1959, *307–309*; Бриер 2000, *155–167*][4]? Якщо це було так, то знайомство еллінів з релігією єгиптян дало б цілком протилежні результати, негативні як для суспільства, так і для держави.

Відповідь на перше питання нам допоможуть дати папірологічні джерела. Існує декілька демотичних документів, які становлять уривки "Книги мертвих". Датовані ці документи IV–I століттями [Papyrussamlung 1972, № *19*; Матье, Ляпунова 1939, *6*; Breasted 1959, *293–294*][5]. Збереглися також малюнки, датовані пізньоелліністичною та римською добою, у яких проглядається сюжетний вплив цього твору [Быстрикова 1969, *140*]. На жаль, немає матеріалів, які б свідчили про те, що прибульці безпосередньо користувалися "Книгою", хоча вони в елліністичний період і навіть раніше, безумовно, знали про неї [Коростовцев 2001, *186*]. Але це й не суттєво, оскільки у нашому випадку важливим є не факт застосування поховальної магії прибульцями, а факт збереження у незмінному вигляді переліку вчинків, які засуджувалися з точки зору єгипетської релігійної етики, як за часів нового царства, так і у греко-римському Єгипті, на що недвозначно вказує вплив "Книги мертвих" на місцевий поховальний обряд при Птолемеях та імператорах.

На питання щодо ролі "Книги мертвих" у поховальному обряді відповідь дали сучасні єгиптологи. Так, уже Х. Франкфорт влучно відзначив, що судити про загробні уявлення стародавніх єгиптян лише на підставі текстів з "Книги мертвих" – це все одно, що судити про сучасні знання у галузі астрономії на підставі газетних гороскопів [[Frankfort 1961, *121*]. Французький дослідник Бурже, посилаючись на 30-й та 90-й розділи "Книги", відзначив, що вона повинна була сприяти не автоматичному виправданню небіжчика, а лише нейтралізувати негативну магію, за допомогою якої вороги могли змусити серце померлого зводити на нього наклепи на потойбічному суді [Коростовцев 1976, *227–228*]. У свою чергу, сучасний перекладач переважної части-

ни цього пам’ятника єгипетської релігійної літератури російською мовою М.А. Чегодаєв дійшов схожого висновку. На його погляд, “Книга мертвих” не гарантує небіжчикові спасіння і вічне життя, а лише допомагає захиститися від численних ворожих до людей істот, які мешкають у потойбічному світі [“Книга” 1994, *145–153*]. Вважаю, що “Книга мертвих” не була для єгиптян “індульгенцією”. У тому ж 125-му розділі багато уваги приділяється запереченню небіжчиком злочинів матеріального і духовного характеру проти храмів, богів і священних тварин [“Книга” 1994, *125*]. Тож, якщо припустити, що жителі країни Нілу мали можливість безкарно для свого подальшого потойбічного існування здійснювати блюзнірства проти богів і безчинства стосовно їхнього майна, то доведеться також припустити, що протягом тривалого часу (близько 1500 років) [Коростовцев 1976, *225*; Spencer 1988, *144*] місцеве жрецтво підривало духовні й матеріальні основи власної релігії. Таке припущення видається мені несумісним ні з тією популярністю і матеріальним достатком, якими не зважаючи ні на що користувалися навіть в елліністичну добу єгипетські боги та їхні слуги [Зельин 1960, *221–226, 233–234*], ні з елементарною логікою. Крім того, існують інші поховальні тексти, які однозначно вказують на те, що єгиптяни не відмовлялися від ідеї потойбічних підношень. В одному з таких текстів, знайденому у гробниці гермопольського жерця Тота Петосиріса, який помер наприкінці IV століття, сказано, що у царстві мертвих немає різниці між бідними і багатими, і що Тот судить усіх відповідно до їхніх справ [Коростовцев 1976, *228–229*]. Ця ж мораль міститься у демотичній єгипетській казці про Сатні-Хаемуаса, в якій ряд дослідників навіть вбачають прототип євангельської притчі про багатія та Лазаря [Коростовцев 2001, *189–190*]. Таким чином, релігійна заборона ображати царя і порушувати закони не була порожнім звуком.

Отже, позицію Птолемеїв щодо прилучення еллінізованих іммігрантів до місцевих культів можна окреслити як сприятливий нейтралітет. Він пояснюється фактом пропагування єгипетською релігією місцевого сприйняття інституту царської влади як безумовно абсолютистської монархії. Таким чином, у цьому випадку метою релігійної політики Лагідів було прискорення процесу перетворення греко-македонян на підданих єгипетського зразка. Відсутність же при цьому проявів надто відвертого зацікавлення з боку держави можна пояснити розумною відмовою Птолемеїв від втручання у процес і без того сприятливий для правлячої династії.

---

[1] Автор щиро дякує кандидатові історичних наук Романовій Олені Олексіївні за цінні поради, пов’язані з тематикою статті.

[2] Оскільки всі події, згадувані в цій роботі відбулися до Різдва Христового, помітка “до Р.Х.” надалі опускатиметься.

[3] З приводу проблематики, пов’язаної з культом Серапіса див. нп: [Струве 1928, *139–152*; Ýwiderkėwna 1974, *231–235*; Бивар 1991, *52–64*; Holbl 2001, 99–*101*].

[4] Таке трактування згаданого вище твору має своїх прихильників і серед сучасних дослідників [Spencer 1988, *144–148*; Ýwiderkówna 1983, *118*].

[5] Можна також згадати уривки “Книги мертвих” з музейних колекцій Еморського та Чикагського університетів: <http://www.carlos.emory.edu>; <http://www-oi.uchicago.edu/OI/MUS/HIGH/OIM_10486_72dpi.html>.

ЛІТЕРАТУРА

Бивар А.Д.Х. Митра и Сарапис // **ВДИ,** *1991*, № 3.

Бриер Б. **Древнеегипетская магия: Пер. с англ.** Москва, *2000*.

Быстрикова М.Г. Неизданные папирусы и другие тексты государственного Эрмитажа и музея изобразительных искусств имени Пушкина // **ВДИ,** *1969*, № 4.

Древнеегипетская “Книга мертвых” / Введ., пер. и комм. М.А. Чегодаева // **ВИ,** *1994*, №№ 8–9.
Зелинский Ф.Ф. Гермес трижды-величайший // **Гермес Трисмегист.** Киев–Москва, *1998*.
Зелинский Ф.Ф. **Религия эллинизма.** Томск, *1996*.
Зельин К.К. **Исследования по истории земельных отношений в Египте II–I веков до н.э.** Москва, *1960*.
Ковельман А.Б. Archiv fuer Papyrusforschung und verwandte Gebiete. №№ 24–25, Leipzig, 1976 // **ВДИ,** *1979*, № 3.
Коростовцев М.А. **Писцы древнего Египта.** Санкт-Петербург, *2001*.
Коростовцев М.А. **Религия древнего Египта.** Москва, *1976*.
Крюгер О.О., Быстрикова М.Г. Неизданные папирусы и другие тексты государственного Эрмитажа // **ВДИ,** *1964*. № 2; *1965*, № 2.
Левек П. **Эллинистический мир: Пер. с франц.** Москва, *1990*.
Литвиненко Ю.Н. **Хозяйство диойкета Аполлония: взаимодействие греческого и восточного начал: Автореф. дис... канд. ист. наук.** Москва, *1990*.
Литвиненко Ю Н. О “колониальном” сельском хозяйстве в Птолемеевском Египте // **ВДИ,** *1996*, № 4.
Матье М.Э., Ляпунова К.С. **Греко-римский и византийский Египет. Путеводитель по выставке.** Ленинград, *1939*.
Менар Л. Опыт о происхождении герметических книг: пер. с франц. // **Гермес Трисмегист.** Киев–Москва, *1998*.
Нефедов К.Ю. **Культ правителя в эпоху раннего эллинизма [323–281 ГГ. до Н.Э.]: дис... Канд. ист.** Харків, 2000.
Павлов В.В. **Египетский портрет I–IV веков.** Москва, *1967*.
Петров А.В. Памятники античной синкретической магии // **Akademeia. Материалы и исследования по истории платонизма.** Санкт-Петербург, *2000*.
Греческие надписи из коллекции Голенищева / Подг. и комм. Е.М. Придик // **ЖМНП,** *1908*, август.
Смотрич А.П. А. Ýwiderek. “W paīstwie Apolloniosa”. Warszawa, 1995 // **ВДИ,** *1965*, № 3.
Соколов Г.И. Искусство эллинизма // **Эллинизм: Восток и Запад.** Москва, *1992*.
Струве В.В. Манефон и его время // **Записки коллегии востоковедов,** III, *1928*.
Струве В.В. Развитие храмового иммунитета в птолемеевском Египте // **ЖМНП,** *1917*, июль–август.
Тураев Б.А. Бог Тот // **Гермес Трисмегист.** Киев–Москва, *1998*.
Тураев Б.А. **История Древнего Востока.** Минск, *2002*.
Фихман И.Ф. **Введение в документальную папирологию.** Москва, *1987*.
Ходжаш С.И. Коллекция Статуэток бога Беса в собрании ГМИИ им. Пушкина // **ВДИ,** *2001*, № 2.
Шургая И.Г. Импорт Александрии в северном причерноморьи // **ВДИ,** *1965*, № 4.
Anthologia palatina [Anthologia graeca]. codex palatinus et codex parisinus: In 2 Vols. / Ed. C. Preisendanz. Lugduni Batavorum: A. W. Sijthoff, *1911*.
Becher I. Der heilige Ibisvogel der Aegypter in der Antike // **Acta Antiqua.** XV. *1967*.
Breasted J. **Development of religion and thought in ancient Egypt.** New York, Evaoston: Harper & row, publishers, *1959*.
Frankfort H. **Ancient egyptian religion.** New York: Harper & row, publishers,*1961*.
Gastiglione L. Graeco-Aegyptiaca (Zusammenfassung) // **Acta Antiqua.** II. 1953.
Greek Papyri in the British Museum / Ed. H.J. Bell. London: McMillan Press, *1907*. P.Lond.
Herodotus. Historiarum Libri IX / Ed. H.R. Dietsch, H. Kallenberg. Lipsiae: Teubner, *1899*.
The Hibeh Papyri / Ed. B.P. Grenfell, A.S. Hunt, E.G. Turner, M.T.Lenger. London: MCMillan Press, *1906*, *1955*. P. Hib.
Holbl G. **A History of the Ptolemaic Empire:** Transl. from germ. London, New-York: Routledge, *2001*.
Homerus. **Odyssee** / Ed. G. Dindorf, C. Hentze, R. Grafts. – Lipsiae: Teubner, *1913*.
Lewis N. **Greeks in ptolemaic Egypt.** Oxford: University Press,*1986*.

Lucianus. Deorum concilium // **Lucianus:** In 7 v. / Ed. A.M. Harmon. Cambridge, Mass.: Harvard university press, *1936*. V. 5.

Lucianus. Dialogi marini // **Lucianus:** In 7 v. / Ed. M.D. Macleod. Cambridge, Mass.: Harvard university press, *1961*. V. 7.

Lucianus. Philopseudes sive incredulus // **Lucianus:** In 7 v. / Ed. A.M. Harmon. Cambridge, Mass.: Harvard university press, *1921*. V. 3.

Manteuffel J. **Ze swiata papirusėw. Obrazki z æycia w Egypcie hellenistycznym.** Wrocław, *1950*.

Mikalson J.D. Religion in hellenistic Athens // **Hellenistic culture and society.** Berkeley: University of California Press, *1998*.

Olympiodorus. In Platonis Alcibiadem commentarii // **Olympiodorus.** Commentary on the first Alcibiades of Plato / Ed. L.G. Westering. Amsterdam: Hakkert, *1956*.

Orientis Graeci Inscriptiones Selectae. Supplementum Sylloges inscriptionum graecorum: In 2 Vols, / Ed. G. Dittenberger. Lipsiae: S. Hizzel, 1903–1905. OGIS.

Otto W. **Priester und Tempel in hellenistischen Aegypten:** In 2 Bd. Leipzig, Berlin: Teubner, 1905, 1908.

Papyri graecae magicae: In 2 v. / Ed. K. Preisendanz. Lipsiae: Teubner, 1929–1931. P.G.M.

Plato. Critias // **Platonis opera:** In 5 v. / Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon press, 1902. V. 4. – P. 106–121. – Plato-1.

Plato. Timaeus // **Platonis Opera:** In 5 v. / Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon press, 1902. V. 4. Plato-2.

Plutarchus. Lycurgus // **Plutarch's Lives:** In 11 v. / Ed. B. perrin. Cambridge, Mass.: Harvard university press, 1914. – V. 1.

Plutarchus. Solo // **Plutarchus. Vitae Parallelae:** In 3 v. / Rec. C. Lindskog et K. Ziegler. – Lipsiae: Teubner, 1968. – V. 1.

Polybius. **Historiae** / Ed. Th. Buttner-Wobst. – Lipsiae: Teubner, *1882*. V. 1–2.

Porphyrius. **De vita Pyfhagori** / Rec. A. Nauck. – Petropoli: Academia Imperiale, *1889*.

Rostovtzeff M.I. **The social and economic history of the hellenistic world.** V. I. Oxford: University press, *1941*.

Schubart W. Die Griechen in Aegypten // **Beihefte zum Alten Orient.** H. 10. Leipzig, *1927*.

Spencer A.J. **Death in ancient Egypt.** Harmondsworth: Penguin books, *1988*.

Strabo. **Rerum geographicorum.** Libri 17 / Ed. G. Spiro, H. Waldman. Halle: Holtze, *1899*.

Ý*widerek A.* Kiedy piaski egipskie przemėwiły po grecku. Warszawa: Wiedza powszechna, *1970*.

Ý*widerkėwna A.* **Hellenika wizerunek epoki od Aleksandra do Augusta.** Warszawa: Państwowy instytut wydawniczy, *1974*.

Ý*widerkėwna A.* æycie codzienne w Egypcie greckich papirusėw. Warszawa: PaÝstwowy instytut wydawniczy, *1983*.

Viereck P. **Philadelphia. Die Gruendung einer hellenistischen Militaerkolonien in Aegypten.** Leipzig:J.C. Hinrichsische Buchhandlung, *1928*.

Visser C. Goetter und Kulte im ptolemaeischen Alexandrien: dis… Dr. Phil. Amsterdam: N. V. Noord-Hollandsche Uitgevers-mij., *1938*.

Walbank F. **The Hellenistic World.** 2 ed. Cambridge Mass.: Harvard university press, *1993*.

Zenon Papyri: In 5 vols / Ed. C.C. Edgar; Catalogue géneral des antiquités égyptiens du Musee du Caire, Société Fohad l de Papyrologie. Le Caire: Musé e du Caire, 1926–1937. P.C.Z.

О.О. Коваленко

МІСЦЕ І РОЛЬ ПЕРЕСЕЛЕНЦІВ ЧАСІВ *ЯЙОЇ* ТА *КОФУН* У ФОРМУВАННІ ЯПОНСЬКОГО ЕТНОСУ В ПРАЦЯХ ЯПОНСЬКИХ ДОСЛІДНИКІВ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XX ст.

У японській історичній науці лишається нерозв'язаною проблема місця і ролі переселенців III ст. до Р.Х. – VII ст. у етногенезі японців. Вона є ключем для розуміння віку етносу та його цивілізаційно-культурної належності.

Завданням цієї статті є оцінка рівня розробки питання, виявлення найсуперечливіших положень теорій і визначення основних етапів розвитку досліджень з проблеми переселенців III ст. до Р.Х. – VII ст.

Вивчення етногенезу японців розпочалось у другій половині XIX ст. Письмові джерела з історії Японії свідчили про значну роль переселенців у формуванні японського соціального устрою і становленні японського народу. Лінгвістичні та етнографічні дослідження кінця XIX – початку XX століття вказували на належність японців до північно-східних азіатів. Але археологічних та антропологічних доказів того, що пращурами японців є вихідці з материкової Азії, бракувало. Японські археологи першої половини XX ст. розкопали багатий матеріал неолітичної епохи *дзьомон* (X тис. – середина I тис. до Р.Х.), епохи *яйої* (III ст. до Р.Х. – III ст.) та епохи "курганів" (*кофун*, IV–VII ст.). Він свідчив про те, що на рубежі нашої ери відбувся соціально-культурний перелом у житті населення японських островів. Але пов'язувати його з переселенцями можна було лише гіпотетично. Головною причиною цього була відсутність або незадовільна якість антропологічного матеріалу середини I тис. до Р.Х. – IV ст. Отже, наявні на середину XX століття джерела з дослідження етногенезу японців дозволяли зробити такий висновок: переселенці з Корейського півострова та Північно-Східного Китаю мали великий вплив на формування сучасної японської соціально-культурної системи. Але вони навряд чи змінили генотип автохтонів архіпелагу, оскільки кількість мігрантів з континенту була невеликою [Терада 1975, *22–63*].

Інтерпретація цих джерел дослідниками етногенезу японців кінця XIX – першої половини XX ст. була незадовільною. Захисники теорії почерговості популяцій, які вважали японців прямими нащадками переселенців з материка, абсолютизували результати досліджень на основі письмових джерел. А представники метисаційної школи, котрі розглядали японський народ як гетерогенний, метисований етнос, надавали перевагу антропологічним та етнографічним дослідженням [Кійоно 1990, *16–20, 115–120*]. Таким чином, у вирішенні проблеми походження японського народу не було комплексного підходу до всіх видів джерел.

Упродовж другої половини XIX ст. – першої половини XX ст. дослідження проблеми місця і ролі переселенців III ст. до Р.Х. – VII ст. у формуванні японського етносу пройшло два етапи. Перший тривав до кінця 1890-х рр. Тоді більшістю японських науковців визнавалася пряма спадкоємність між тогочасними японцями і переселенцями часів *яйої* та *кофун*. Це час тотального панування теорії почерговості популяцій. Другий етап тривав до 1940-х рр. Він позначився виникненням теорій метисації та поступових змін, які по-різному інтерпретували питання переселенців.

У другій половині XX ст. масштаби археологічних та антропологічних досліджень значно зросли. Це дало можливість збагатити джерельну базу з проблеми походження японського народу матеріалом часів *яйої*.

З другої половини 1940-х до середини 1950-х рр. найкращу аргументацію своїх положень мала теорія поступових змін (мікроеволюційна теорія). Її представник Х. Судзукі став першим японським науковцем, який на основі наявного антропологічного матеріалу довів подібність носіїв неолітичної культури *дзьомон* до сучасних японців. Він також прослідкував еволюцію морфологічних змін населення Японського

архіпелагу від часів неоліту до сьогодення [Судзукі 1963, *67–75*]. На підставі цього дослідження Х. Судзукі заперечував тезу японської історіографії про значний генетичний вплив переселенців на формування японського етносу. Зміни у фенотипі людей кінця І тис. – початку ІІ тис. вчений пояснював дією факторів зовнішнього середовища і зміною умов існування автохтонів Японського архіпелагу [Судзукі 1963, *58–63, 105–107*].

Завдяки використанню нових антропологічних джерел теорія поступових змін стала панівною в японських наукових колах. Визнаючи вплив континентального Китаю на формування соціальної системи Японських островів, захисники теорії заперечували факт масштабних міграцій з материкової Азії на рубежі нашої ери.

Однак докази теорії поступових змін мали ряд суттєвих недоліків. По-перше, був відсутній комплексний підхід у процесі опрацювання джерел з етногенезу японців. По-друге, абсолютизувалися результати антропологічних досліджень. По-третє, результати досліджень, отриманих на основі матеріалу з регіону Канто, штучно екстраполювалися на всю територію Японського архіпелагу. І, по-четверте, етногенез японців розглядався переважно як суто біологічний процес – поступова етноеволюційна трансформація автохтонів Японського архіпелагу у сучасних японців.

У 1953 році група японських археологів та антропологів під керівництвом Т. Канасекі провела розкопки на заході країни. На стоянці Доіґахама (преф. Ямаґуті) було знайдено багатий краніологічний і остеологічний матеріал, який належав переселенцям. Там само знайшли кістяки представників автохтонної (дзьомонівської) популяції та метисів, які поєднували у собі комплекси ознак автохтонів і мігрантів. Ці знахідки поставили під сумнів положення теорії поступових змін про автохтонне походження японців [Канасекі 1960, *16–27, 38–50*].

З кінця 1950-х років місця поселень переселенців та їх некрополі були знайдені на півночі та північному заході о. Кюсю, а згодом на узбережжі Внутрішнього Японського моря, від крайнього заходу о. Хонсю до сучасної Осаки. Зібраний матеріал із Західної Японії свідчив про хибність моделі реконструкції етногенезу японців, запропонованої теорією поступових змін. Результати досліджень Т. Канасекі, Й. Усідзіма, С. Уеда, М. Наґаї, Т. Накахасі та С. Сефурі довели факт великомасштабних міграцій з континенту [Уеда 1965, *34–90*; Накаї ..1979, *5–10*].

Зібраний антропологічний матеріал періодів *дзьомон*, *яйої* та *кофун* свідчив про великі морфологічні зміни у населення Японських островів на рубежі нашої ери. Тубільна популяція Японії часів *дзьомон* мала комплекс морфологічних ознак, який був притаманний неолітичним популяціям Південно-Східної Азії. Диференціація комплексу цих ознак у автохтонів архіпелагу була слабко виражена, що давало підстави вважати їх гомогенною групою. Переселенці часів *яйої* та *кофун* дуже відрізнялися від дзьомонівської популяції. Серед них домінували представники північно-східного азійського антропологічного типу. Змішання тубільної спільноти і переселенців привело до появи метисованої групи, яка на середину VI ст. стала домінуючою на заході Японського архіпелагу, за винятком півдня Кюсю [Канасекі 1976, *150–233*]. Така інтерпретація антропологічних джерел лягла в основу “міграційної концепції” Т. Канасекі, яка стала доповненням до метисаційної теорії. Остання, починаючи з 1960-х рр., поступово стає панівною в японській історіографії.

Подальші дослідження, присвячені ролі і місцю переселенців у етногенетичних процесах на Японському архіпелазі, розглядали такі проблеми: 1) встановлення батьківщини переселенців; 2) визначення шляхів прибуття до Японського архіпелагу; 3) з’ясування рівня впливу мігрантів на суспільство Японських островів першої половини І тис.

Перше питання японські науковці вирішували шляхом проведення компаративних досліджень. Т. Канасекі порівняв краніологічні серії переселенців, знайдені на стоянках в Міцу і Доіґахама, з черепами сучасних японців, корейців, китайців Півночі і Півдня. Він дійшов висновку, що батьківщиною переселенців була територія Корейського півострова [Канасекі 1960, *77–80*]. Ця теза була спростована Б.Найто, який на основі аналізу тих самих матеріалів наголошував на маньчжурському походженні переселенців [Найто 1971, *12–28*].

На початку 1980-х рр. відкриття японськими науковцями М. Нагаї та С. Сефурі на півночі о. Кюсю нових поселень пересе-

ленців часів *яйої* засвідчило неоднорідність антропологічного складу мігрантів з материкової Азії. Твердження, що Північно-Східна Азія є батьківщиною усіх переселенців, було поставлене під сумнів. Компаративний аналіз нового краніологічного матеріалу з о. Кюсю і матеріалу попередніх років з районів усієї Східної Азії був проведений Б.Ямаґуті. Вчений дійшов висновку, що більшість переселенців часів *яйої* є морфологічно близькими до мешканців Південного Китаю [Ямаґуті 1999, *191–200*]. Ця теза була підтверджена результатами генетичних та одонтологічних досліджень [Ямаґуті 1999, *183–184,197*].

Інший дослідник, К. Ханіхара, автор "біструктурної теорії" походження японців, провів порівняльний аналіз краніологічних серій популяцій Східної Азії III ст. до Р.Х. – V ст. з метою визначення батьківщини переселенців. За комплексом ознак останні виявилися найближчими до тунгусів Північно-Східної Азії [Ханіхара 1998, *189, 249–250*]. Це положення було підтримане японськими науковцями Ю. Мідзоґуті, К. Омото, А. Таґая та С. Хорай [Омото 1998, *140–162*; Хорай 1997, *92–117*].

Загалом у сучасній японській історіографії, що займається проблемою розміщення батьківщини переселенців, існує дві концепції: "північноазійська" і "південноазійська". Перша визначає первісну зону проживання мігрантів у Північно-Східній Азії. Друга локалізує їхню батьківщину у Південному Китаї або Південно-Східній Азії. Захисники обох концепцій визнають факт присутності серед мігрантів представників обох географічних зон, але сперечаються щодо їх кількісного співвідношення [Ікеда 1982, *203–232*].

Сьогодні проблема локалізації батьківщини переселенців III ст. до Р.Х. – VII ст. вирішена не повністю. Причиною цього є брак джерельної бази з етногенетичних процесів у сусідніх країнах, що ускладнює проведення компаративного аналізу.

Питання визначення шляхів прибуття переселенців до Японського архіпелагу є менш дискусійним. На сьогодні в японській науці встановлено такі маршрути: 1) північний – з Північно-Східної Азії через Японське море до узбережжя архіпелагу в районі префектур Тояма і Нііґата; 2) північно-західний – з Північно-Східної Азії через Корейський півострів до узбережжя архіпелагу в районі префектур Ямаґуті та Фукуока; 3) західний – з Північного Китаю через Жовте море до Японії (префектури Саґа і Фукуока); 4) південно-західний – з району Янцзи через Східнокитайське море до префектур Саґа і Каґосіма; 5) південний – з Південного Китаю або Південно-Східної Азії через архіпелаг Рюкю до префектури Каґосіма [Ханіхара 1990, *59–63*]. Суперечка між японськими вченими щодо міграційних маршрутів зводиться до визначення основного шляху, який залежить від локалізації тим чи іншим дослідником батьківщини більшої частини переселенців. Відповідно, захисники північноазійського походження переселенців вважають основним шляхом північно-західний – через Корейський півострів до Японії, а адепти південноазійського походження – південно-західний і південний – через Східне Китайське море і архіпелаг Рюкю до японського узбережжя [Ханіхара 1990, *64*].

У процесі з'ясування ролі і місця переселенців у формуванні японського етносу найсуперечливішим є питання рівня їхнього генетичного та соціально-культурного впливу на автохтонну популяцію. Головною причиною суперечок з цього питання є брак або незадовільний стан джерельної бази.

Вплив переселенців на розвиток японської системи соціального устрою епохи *кофун* частково простежується за письмовими хроніками "Кодзікі" та "Ніхон сьокі". Ці пам'ятки фіксують місця компактного проживання переселенців (узбережжя Внутрішнього Японського моря, район Кінкі та південь району Канто), а також визначають рід їхніх занять – війна, ремесла і проповідування Закону Будди [Нихон сёки… 1997, Т. 1, *150–154, 288 , 383*; Т. 2, *29–33, 37, 48*, *53–54, 94–98, 144–145, 160–163*]. Археологічний матеріал рубежу нашої ери вказує на подібність господарського типу Центральної Японії до південнокитайського або південнокорейського типу. Етнографічні дані з районів північно-західного Кюсю, західної і центральної частини о. Хонсю та район Канто свідчать про схожість ряду звичаїв та особливостей побуту з корейськими і північно-китайськими [Ніхон сайсі ...1978, *3–37, 231–259, 257–287*; Ретто но ... 1986, *73–87*].

Найскладніше визначити рівень біологічного впливу переселенців на мешканців Японського архіпелагу III ст. до Р.Х. –

VII ст. Оскільки з усіх видів джерел з етногенезу японців стан антропологічних матеріалів найнезадовільніший, японські вчені приділяють їх вивченню велику увагу.

До 1980-х рр. в японських наукових колах панувала “міграційна концепція” Т. Канасекі, згідно якої всі переселенці з континенту належали до північно-азійського антропологічного типу. Характерним комплексом ознак цього типу були: відносно високий зріст (до 165 см), міцні кінцівки, брахікефалія, мезогнатизм (інколи ортогнатизм), високе обличчя, лепторинія і низьке перенісся. Однак після відкриття вченими Т. Накахасі та М. Наґаї стоянки Ніїматі на півночі о. Кюсю було з’ясовано, що переселенці є неоднорідною групою. Мігранти з Кюсю належали до фізичного типу близького до автохтонного, ознаками якого були низький (“пігмейський”) зріст (до 155 см), короткі кінцівки, мезокефалія, прогнанте і низьке обличчя, ламеринія і високе перенісся [Накаї... 1979, *42–46*]. Порівняльний аналіз антропологічного та археологічного матеріалу, проведений Накахасі, вказав на відмінність у веденні господарювання між переселенцями Західної Японії і спростував тезу Т. Канасекі про приналежність усіх прибульців з континенту до культури поливного рисівництва. Результати цього аналізу були використані Б. Найто, який провів порівняльне дослідження із залученням нових матеріалів з заходу і півдня Кюсю. Він дійшов висновку, що існувало три групи (антропологічні типи) переселенців о. Кюсю, які різнилися ступенем морфологічної віддаленості від автохтонного населення островів [Найто 1971, *27–29*].

Японський антрополог Д. Ікеда на основі матеріалу з Західного Хонсю пояснив антропологічну неоднорідність переселенців так: справжніми вихідцями з материка є носії північно-азійського антропологічного типу, а ті, хто має ряд ознак фізичного типу тубільців Японських островів є метисованими нащадками мігрантів з материка і дзьомонівців. Його висновок був підтверджений результатами досліджень К. Ханіхара, Б. Ямаґуті та Ю. Додо, які використовували матеріал Східної Японії [Ханіхара 1998, *282–285*]. Така інтерпретація є типовою для представників метисаційної школи та біструктурної теорії.

Х. Судзукі та К. Катаяма, які є представниками теорії поступових змін, вважають, що рештки переселенців, знайдені Т. Канасекі, не можуть бути доказом масштабності міграцій в періоди *яйої* та *кофун*. На думку вчених, знахідки М. Наґаї, Т. Накахасі, Т. Найто та інших свідчать, що так звані “переселенці” та “метисовані нащадки” є представниками постдзьомонівської популяції. Вони зазнали морфологічних змін через вплив зовнішнього середовища. К. Катаяма спростовує тезу японської історіографії про культуртрегерську роль переселенців [Катаяма 2000, *32–38*, *160–173*]. Однак аргументи поступових змін апелюють лише до морфологічних та археологічних матеріалів.

Дослідження японських генетиків з визначення рівня спорідненості сучасних та давніх азійських популяцій додають доказів теоріям метисації та почерговості популяцій. Японські вчені С. Місава та К. Омото довели, що за низкою генетичних маркерів сучасні японці близькі до корейців, маньчжурів і північних китайців, а айни та окінавці – до мешканців Південно-Східної Азії. Враховуючи той факт, що до 30% японців морфологічно і генетично близькі до айнів та окінавців, дослідники вважають, що японський етнос склався шляхом метисації [Омото 1998, *162–168*, *176–179*].

Інший японський генетик С. Хорай провів детальний аналіз мітохондріального ДНК сучасних японців, айнів та окінавців, а також представників трьох великих рас. Він дійшов висновку, що японці є близькими до корейців, а айни та окінавці – до вихідців з Малайзії та Індонезії. Також С. Хорай проаналізував мітохондріальне ДНК людини епохи дзьомон зі стоянки Урадзу. Він співставив результати дослідження з результатами попереднього досліду. Виявилося, що представник неолітичної популяції Японського архіпелагу є найбільш спорідненим із сучасними малайзійцями і індонезійцями. Дзьомонівець є віддаленим від сучасних айнів та окінавців і не має майже нічого спільного із сучасними японцями. Цей висновок посилив аргументацію теорії почерговості популяцій, яка почала здобувати прихильників наприкінці XX ст. [Хорай 1997, *92–117*].

Для визначення ролі і місця мігрантів часів *яйої* та *кофун* в етногенетичних процесах на Японському архіпелазі проводять-

ся дослідження із встановлення рівня фізичного впливу переселенців та масштабу міграцій. Підрахунки співвідношення комплексів морфологічних ознак переселенців III ст. до Р.Х. – VII ст. і автохтонів вказують на те, що серед сучасних японців переважають риси вихідців з материка [Додо 1995, *129–171*]. Масштабність міграцій визначається кількістю прибулих до Японії вихідців з Азії. Цифра переселенців, які прибули до Японського архіпелагу впродовж тисячоліття, коливається від 100 тисяч до 1 мільйона чоловік. Причиною такої неузгодженості є різна методика підрахунків, обмеженість джерельної бази і невизначеність стосовно того, кого вважати переселенцями, а кого – їхніми нащадками [Ханіхара 1998, *269–279*].

Отже, в розвитку японської історіографії другої половини XX ст., яка займалася розв'язанням проблеми ролі і місця переселенців III ст. до Р.Х. – VII ст. в етногенезі японців можна виділити такі етапи:

1) 1945-й – середина 1950-хх рр. – період панування теорії поступових змін (мікроеволюційної теорії);

2) середина 1950-х – початок 1960-х рр. – час спростування основних положень теорії поступових змін знахідками поселень і некрополів переселенців у Західній Японії;

3) середина 1960-х – початок 1980-х рр. – період гострої полеміки між представниками метисаційної теорії та теорії поступових змін. Залучення до вирішення проблеми етногенезу результатів досліджень генетики та молекулярної антропології;

4) початок 1980-х – кінець 1990-х рр. – період панування метисаційної теорії. Постання бiструктурної теорії Х. Кадзуро, як симбіозу положень мікроеволюційної та метисаційної теорій. Звернення низки японських учених до теорії почерговості популяцій.

Основними суперечливими положеннями теорій японського етногенезу другої половини XX ст. стосовно проблеми ролі і місця переселенців III ст. до Р.Х. – VII ст. були:

1) встановлення факту великомасштабних міграцій з материка у III ст. до Р.Х. – VII ст.;

2) локалізація батьківщини переселенців;

3) встановлення маршрутів міграції до Японського архіпелагу;

4) визначення рівня соціального і біологічного впливу переселенців на формування японського етносу.

На сучасному етапі невирішеними залишаються питання локалізації батьківщини переселенців та їхнього впливу на етногенетичні процеси на Японському архіпелазі.

ЛІТЕРАТУРА

Додо Ю. Хоне кара міта ніхон ретто но дзінруйгакусі // **Монґороідо но тікю. Ніхондзін но нарітаті** [Історія антропології Японського архіпелагу з погляду краніологічного та остеологічного матеріалу // Земля монголоїдів. Становлення японців]. Токіо, *1995.*

Ікеда Д. **Ніхондзін но кіґен** [Походження японців]. Кіото, *1982.*

Канасекі Т. **Кодай яйої дзікі но токоцу но кенкю** [Вивчення черепів стародавньої епохи яйої]. Токіо, *1960.*

Канасекі Т. **Ніхон міндзоку но кіґен** [Походження японського етносу]. Токіо, *1976.*

Катаяма К. **Дзьомондзін то "яйоїдзін" – кодзінкоцу но дзікенбо** [Дзьомонівці та "яйосці" – опис справ про давні кістяки]. Кіото, *2000.*

Кійоно К. **Кодаі дзінкоцу но кенкю ні мотодзуку ніппон дзінсюрон** [Теорія походження японського народу основана на дослідженнях скелетів стародавніх людей]. Токіо, *1990.*

Найто Б. Сейхоку Кюсю сюцудо но яйої дзідаїдзінкоцу // **Дзінруйґаку дзассі** [Викопні рештки людей епохи яйої з Північно-Західного Кюсю // Антропологічний журнал]. Токіо, *1971*, №79

Накаї М., Накахасі Т. Яйоїдзін. Кейсіцу // **Яйої бунка кенкю** [Людина Яйої. Морфологія]. Токіо, *1979.*

Ніхон сайсі... **Ніхон сайсі кенкю сюсей** [Збірник досліджень з японських обрядовостей]. Токіо, *1978.*

Нихон сёки… **Нихон сёки – Анналы Японии**: В 2 т./Пер. и комент. Л. Ермаковой и А. Мещерякова. Санкт-Петербург, *1997.*

Омото К. **Бунсі дзінруйґаку то ніхондзін кіґен** [Молекулярна антропологія та походження японців]. Токіо, *1998.*

Ретто но... **Ретто но тіікі бунка** [Японська давнина. Локальні культури архіпелагу] / Під. ред. Морі Кацуіті /. Токіо, *1986*, Т.2.

Судзукі Х. **Ніхондзін но хоне** [Кістки японців]. Токіо, *1963.*

Терада К. **Ніхон но дзіруйґаку** [Антропологія Японії]. Токіо, *1975.*

Уеда С. **Кікадзін** [Натуралізовані]. Токіо, *1965.*

Ханіхара К. **Ніхондзін но нарітаті** [Формування японців]. Кіото, *1998.*

Ханіхара К. **Ніхондзін сінкіґенрон** [Нова теорія походження японців]. Токіо, *1990.*

Хорай С. **Де-Ен-Ей дзінруі сінкаґаку** [Еволюція ДНК людини]. Токіо, *1997.*

Ямаґуті Б. **Ніхондзін но оітаті** [Народження японців]. Токіо, *1999.*

О.С. Мавріна

ДО ПРОБЛЕМИ ДОСЛІДЖЕННЯ ІСТОРІЇ КРИМСЬКОГО ХАНАТУ КІНЦЯ XV–XVI ст.

(ЗА МАТЕРІАЛАМИ HARVARD UKRAINIAN STUDIES)

Вихід у світ у 1977 році періодичного міжнародного журналу Harvard Ukrainian Studies (далі – HUS) при Українському науковому інституті Гарвардського університету привернув увагу світової науки до україністики, зробив можливим надати світового рівня комплексу гуманітарних і суспільних наук про Україну. Залучення до співпраці вчених зі світовим ім'ям та впровадження міждисциплінарного підходу до розв'язання проблем українознавства сприяли тому, що українська проблематика досліджується в більш широкому контексті, на тлі процесів, що відбувалися як у Східній, так і в Західній Європі.

На сторінках журналу незмінно були присутні як філологічні, так і історичні сходознавчі дослідження, приділялась увага публікаціям джерел східними мовами, виходили рецензії на нові публікації, що торкалися сходознавчої тематики. Особливе значення мають дослідження, присвячені вивченню проблем, пов'язаних з історичними та культурними процесами, що відбувалися у найближчих східних сусідів України – Османській імперії та Кримському ханаті. Але якщо османістична проблематика представлена достатньо вагомо і різнопланово (це і мовознавчі і літературознавчі праці, наприклад дослідження Я. Стеткевича щодо османістичної поезії А. Кримського [Stetkevych 1984, *321*]; роботи, які різносторонньо торкаються історії Османської держави, а саме – турецько-монгольської монархічної традиції [Fletcher 1979–1980, *236*], проблеми священної війни в перші століття існування Османської імперії [Káldy-Nagy 1979–1980, *467*]; османської дипломатії XV століття [Zachariadou 1983, *680*]; на сторінках HUSу з'являються дослідження, які висвітлюють розвиток відносин між козаками та Османською державою і представлені працями М. Беріндея, В. Остапчука, А. Рієлдмаєра та інших дослідників [Berindei 1977, *273*; Ostapchuk 1990, *482*; Riedlmayer 1984, *453*; Subtelny 1979–1980, *808*]), то власне історія Кримського ханату представлена значно менше як за обсягом, так і за проблематикою.

Слід зазначити, що на час появи перших публікацій з історії Кримського ханату на сторінках HUSу, як у Радянському Союзі, так і в Україні проблематика історії ханату, становлення та розвитку державності кримських татар, з огляду на ідеологічну і політичну ситуацію, що склалася на теренах СРСР, не розроблялася. У публікаціях, що з'явилися за межами СРСР, здебільшого досліджувалися проблеми ранньої історії Криму та процеси, які відбувалися в Криму в кінці XVIII століття, коли Кримський ханат уже втратив свою незалежність і був анексований Російською імперією.

Оскільки рання історія Кримського ханату досліджена у світовій історичній науці недостатньо, якщо не сказати поверхово: (такі проблеми, як утворення ханату в XV столітті, налагодження відносин між Османською імперією і Кримським ханатом після завоювання османами Криму в 1475 році, ступінь залежності кримських ханів від османського султана на ранньому етапі існування ханату та інші проблеми, пов'язані з історією Криму XV – середини XVI століття і є незмінною складовою східноєвропейського історичного процесу, налічують лише декілька спеціальних публікацій). Саме тому кримськотатарська тематика, що з'явилася на сторінках журналу, була своєчасною і необхідною, сприяла посиленню інтересу науковців як до історії Кримського ханату, так і до історії регіону в цілому.

Метою даної статті є дослідження розвитку пріоритетних напрямів у публікаціях з ранньої історії Кримського ханату на сторінках HUSу. Важливим є те, яка саме тематика з історії ханату переважала в дослідженнях зарубіжних сходознавців, ступінь її розробки, попередні результати та вплив цих праць на подальший розвиток вивчення ранньої кримськотатарської історії.

Вже у 1978 р. (через рік після виходу першого номера) на сторінках журналу з'являється стаття Б. Манз "Роди Кримсь-

кого ханату, 1466–1532” [Manz 1978, *282–307*]. Безсумнівним є той факт, що кримські бейські роди відігравали велику роль у політичному й економічному житті ханату впродовж всього періоду існування держави. Це було обумовлено тим, що від самого початку виникнення ханату, управління державою знаходилося в руках хана та чотирьох *карачі*, які були главами чотирьох могутніх бейських родів. Така система управління була започаткована ще за часів Золотої Орди і Кримський ханат успадкував цю систему після розпаду золотоординської держави [Сафаргалиев 1960, *68–69*].

У працях деяких дослідників, які займалися різними аспектами історії Кримського ханату, робилися спроби порівняти ступінь впливу чотирьох *карачі* як на внутрішнє життя держави, так і на його зовнішньополітичну діяльність [Сыроечковский 1940, Bennigsen... 1972]. Б. Манз у своєму дослідженні спробувала проаналізувати діяльність бейських родів, їхній вплив на політику та роль в управлінні державою в період з 1466 по 1532 роки, тобто від сходження на трон хана Менглі-Гірея до кінця правління шостого хана Саадат-Гірея.

Взагалі всю історію ханату можна розглядати через призму боротьби хана з родовою аристократією, але саме для цього періоду було характерним те, що, починаючи з часу правління першого хана Хаджи-Гирея і до початку правління Саадат-Гірея, вплив *карачі* був сильним і незмінним; це був час, коли *карачі-беї* перебували в зеніті влади. З початку ж правління Саадат-Гірея починається період ослаблення впливу *карачі* на ханську владу та впровадження османської форми управління, перебудова і ускладнення структури ханського двору і центральної адміністрації, хоча слід зазначити, що османський вплив на адміністративне управління Кримського ханату почав проявлятися ще за Мухаммеда – Гірея [Сыроечковский 1940, *60*].

Джерельною базою дослідження Б. Манз переважно є матеріали дипломатичної кореспонденції ханату з Московською та Литовською державами кінця XV – початку XVI століття – періоду гострої боротьби між ними за посилення впливу на Крим. Кожна з цих держав мала своїх прихильників серед родової аристократії і таким чином намагалася посилити свої позиції в Криму. Для XV століття головними родами були Ширин, Барин, Кипчак, Аргин. На початку XVI століття посилюється вплив роду Мангит-Мансур, а з часом – роду Яшлав.

Особливо важливим для нас є те, що робота Б. Манз є фактично одним із перших спеціальних досліджень з ранньої історії ханату, де автор на тлі політичної ситуації в Криму кінця XV – початку XVI століття намагається розглянути відносини між ханом, членами Гірейської династії, служилими беками з одного боку та родовою аристократією на чолі з карачі-беями – з іншої. Без дослідження відносин між цими двома силами, що протистояли одна одній, та стосунків між родами не можливо розв’язати проблемні питання політики Криму цього періоду.

До теми родової аристократії в Кримському ханаті в наступному томі Harvard Ukrainian Studies звернувся професор Чікагського університету Г. Іналджик у дослідженні “Хан і родова аристократія: Кримський ханат за Сагіб-Гірея I” [Inalcik 1979, *445–466*]. Постійне маневрування родової правлячої еліти для збереження влади в ханаті і спроби хана контролювати її політику залишалося центральною темою політичного життя Криму. Після встановлення Османського суверенітету в Криму в 1475 році, і хан, і родова аристократія постійно намагалися використати османське керівництво у своїй силовій боротьбі, османи ж зі свого боку також використовували це протистояння у своїх інтересах. Період правління хана Сагіб-Гірея (1532–1551) є наочним прикладом такої боротьби.

Дослідження Г. Інальджика хронологічно стало продовженням статті Б. Манз, воно ґрунтується на турецьких джерелах, зокрема, на праці Ремалля “Історія Сагіб-Гірея”. На початку свого правління Сагіб-Гірей досяг сильного централізованого керівництва і в боротьбі з родовою аристократією мав на меті трансформувати типово степовий ханат в централізовану автократичну державу за зразком Османської імперії. Кримська аристократія боролася за збереження родової державної структури ханату. В результаті цієї боротьби родова еліта зуміла взяти під контроль деспотичну владу хана, викорис-

товуючи розкол між османським керівництвом і ханом, і кінець кінцем усунула деспотичного хана від влади, встановивши у 1551 році свою гегемонію [Inalcik 1979, *447*].

Ситуація, що склалася в Криму, певною мірою відіграла роль у подальшій зміні політичної карти Східної Європи: криза влади в Криму у 1551 році дала можливість Москві, використовуючи параліч кримських сил, у 1552 році анексувати Казанський ханат.

Досліджуючи витоки боротьби між родовою елітою і правлячою династією, базуючись на "Історії Сахіб-Гірея" Реммаля, яку Г. Іналджик вважає достатньо достовірною і переважно об'єктивною, історик робить спробу дослідити ієрархію правлячої еліти кримського суспільства того часу, а також уточнити хронологію деяких подій. [Inalcik 1979, *450*].

За мирним договором, який був підписаний між Мухаммед-Гіреєм (1514–1523) і Польсько-Литовською державою і датується В. Вельяміновим-Зерновим 15 червня 1520 р. [Вельяминов-Зернов 1864, *3–5*], кримська родова аристократія внесена до цього списку в такому порядку: сам хан, старший син Багадур – Гирей Султан, інші сини хана – султани з домінуючою позицією, *огланu* – інші члени ханської сім'ї, *беки* – глави чотирьох основних родів, *мірзи* – сини беків, і *нокер,* ті , що служать ханові в суді або в інших місцях. Ремалль дещо по-іншому подає цю ієрархію: хан, його сини, чотири беки, які називаються *карачі* або *карачу,* і *ічкі беглері* – беки, які перебувають на службі у хана [Inalcik 1979, *447*].

Кримський хан не тільки боровся з родовою аристократією, але й спирався на її підтримку в прийнятті важливих рішень у ханаті. Сформовані в родовий союз під началом *баш-карачу* – глави карачу – найсильнішого роду, такого як Ширини, чотири роди виступали як головна воєнна сила в ханаті і таким чином спрямовували державну політику у своїх власних кланових інтересах. Політична сила карачу-беків була настільки великою, що об'єднавшись з іншими вождями родової аристократії, вони вирішували, хто стане ханом. Навіть під османським сюзеренітетом кримська родова еліта дотримувалася цієї політики [Сыроечковский 1940, *39*].

Питання ролі родової аристократії як у внутрішній структурі Кримського ханату, так і її вплив на зовнішню політику держави, і сьогодні залишається актуальним і потребує досліджень українських істориків, адже і у вітчизняній історичні науці дотепер немає спеціальних досліджень з цієї проблематики.

До співпраці з журналом був запрошений відомий дослідник історії кримських татар професор історії Мічіганського університету А. Фішер. В 70-ті роки вийшла ціла низка його праць, присвячених історії розвитку взаємовідносин держав Причорномор'я, в тому числі і Кримського ханату. Відомі його праці, в яких досліджуються московсько-османські, кримсько-османські відносини XVI–XVII ст., торгівля і работоргівля в басейні Чорного моря, російська анексія Криму в 1772–1783 [Fisher 1972a; Fisher 1973a; Fisher 1973б; Fisher 1968; Fisher 1970]. Особливий інтерес становлять його праці, що досліджують історію Кримського ханату, зокрема, присвячені кримському сепаратизму в Османській імперії та фінансовій системі османів [Fisher 1972б; Fisher, Columbus]. У 1978 р. з'явилася праця А. Фішера "Кримські татари", в якій автор спробував синтезувати і узагальнити здобутки історичної науки у цій галузі і вперше зробив короткий аналіз історичного шляху кримських татар [Fisher 1978, *264*]. У 1984 році в HUSi була опублікована рецензія Д. Мейса на працю А. Фішера [Mace 1984, *542–543*] з позитивною оцінкою цієї роботи, яка і на сьогодні, не дивлячись на свій дещо стислий виклад, залишається єдиним об'єктивним і позбавленим політичної заангажованості дослідженням з історії кримськотатарського народу (для написання автор використав як східні та західні, так і місцеві джерела).

На сторінках же HUSy вийшли друком дві статті А.Фішера, в яких автор досліджує дещо іншу сторону кримської історії, а саме – османський Крим. У III/IV томі опублікована праця, присвячена османському Криму середини XVII століття [Fisher 1979–1980, *215*]**,** а в наступному, V, томі вийшла стаття "Османський Крим в XVI ст." [Fisher 1981, 135]. Важливість цих публікацій полягала в тому, що, не зважаючи на певну кількість досліджень, пов'язаних з історією Причорноморського ре-

гіону, і навіть публікації джерел з османських архівів, які періодично з'являлись, і які тією чи іншою мірою торкались історії Криму, така важлива ділянка досліджень, як османо-кримські відносини, спрямовані на завоювання Криму в 1475 році, характер залежності ханату від Османської імперії, ступінь його суверенітету, внутрішнє функціонування суспільства, була розроблена недостатньо. Наприклад, дослідження Б. Кельнер-Гайнкель, що вийшло в цей час, подає цінну інформацію про внутрішню структуру правлячої династії ханату, але це дослідження стосується більш пізнього періоду, а саме – XVIII століття [Kellner-Heinkele 1975].

Деякі аспекти історії Кримського ханату раннього періоду (підкорення Криму султаном Мехмедом II у 1475 р. і встановлення по тому стосунків між Османами і Гіреями (1475–78 рр.)), були представлені й розглянуті Г. Інальджиком [Inalcik 1944, *185–229*]. Між тим, такі важливі питання, як роль османського уряду в провінції Кефе; характер османської економіки в османській частині Криму та її влив на економічне життя Кримського ханату; відносини з Гірейською династією і всі складові цієї проблематики навіть не були поставлені як такі в історичній літературі. На жаль, і на сьогодні ці проблеми не вирішені. А. Фішер своїми публікаціями в HUSi зробив попередні кроки на шляху дослідження цих проблем: спробував розрізнити соціальну й економічну природу османської частини Криму в середині XVI століття, деякою мірою позначивши кордони османського й татарського Криму, оскільки саме за правління Сулеймана I сформувалися сталі стосунки між османами й татарами і визначилися місце та роль османського Криму, що надавалися йому в стратегічних планах Османської імперії у Східній Європі.

На час появи у HUSi досліджень А. Фішера вже вийшла у світ праця групи французьких орієнталістів на чолі з А. Беннігсеном, присвячена документам з історії Кримського ханату з архіву Топ Капи. Ця праця привернула увагу багатьох дослідників історії Східної Європи, в тому числі й А. Фішера, до документів, що знаходилися в турецьких архівах, і дослідження яких робило можливим розв'язання проблем не тільки історії Криму, а й питань східноєвропейської історії [Le Khanat ... 1978]. Виходячи з цього, А. Фішер попередньо опрацював документи, які знаходяться в архіві Башбаканлик у Стамбулі (архіві Прем'єрміністра), і несуть у собі інформацію про фінансові та адміністративні справи в Криму. Результатом цієї праці став виданий ним покажчик до документів, що стосуються провінції Кефе в цьому архіві [Fisher 1978a, *191–205*].

Дослідження ж А.Фішера, представлене в HUSi, базувалося на двох переписах, які були проведені османською адміністрацією в провінції Кефе в першій половині XVI століття, і вивчалися такими відомими дослідниками, як М. Беріндей та Ж. Ванштейн. У 70-і роки з'явилася серія їхніх праць, присвячених дослідженню політики османської адміністрації в соціальній і економічній сфері новостворених провінцій, у тому числі й у Криму [Berindei, Venstein 1975, *57–104*; Berindei, Venstein 1979]. Вивчення переписів (зберігаються в архіві Башбаканлик і відстоять один від одного менше, ніж на 30 років, що було не властиво османській організації проведення переписів, які чітко проводились раз на 30 років) дало змогу А. Фішеру поставити ряд питань. По-перше, А. Фішер, спираючись на дані переписів, звернувся до проблеми збільшення кількості населення Криму з кінця XV до середини XVI ст., яка завжди викликала інтерес у дослідників і була відображена в роботі Ж. Ванштейна, присвяченій населенню південного Криму на початку Османського володарювання в Криму [Venstein 1980, *227–249*].

Досліджуючи приріст населення провінції Кефе у першій половині XVI ст., А. Фішер акцентує на тому, що воно виросло приблизно на 11%, але цей ріст був меншим у співвідношенні з ростом населення в інших провінціях Османської імперії та із загальним ростом населення, який відмічається в середньовіччі, зокрема у першій половині XVI ст. [Fisher 1981, *140*].

Якщо ж порівнювати приріст населення між окремими районами провінції Кефе, то звертає увагу на себе той факт, що це збільшення характерне не для всіх місць провінції. Кафа, населення якої виросло на 12%, взяла на себе більш, ніж половину всього приросту населення провінції. Міста, які входили до складу провінції і знаходилися на захід від адміністративного цент-

ру, всі зменшилися. Поселення в районі Судака збільшились на 5%, а села в районі Мангупа – зменшились на 9%. З іншого боку, населення в районах на схід від Кафи збільшилось: Керч – на 86%, Тамань – на 732 %, Азак – на 70%. Хоча ми знаємо, що до початку завоювання Криму османами і Керч, і Тамань були маленькими поселеннями. Таким чином, ці дані дають можливість окреслити в цілому лінію кордону між османською провінцією і Кримським ханатом і А. Фішер робить висновок, що приблизно за 60 років існування османської провінції та теренах Криму відбувався рух населення, яке переміщувалося на схід до адміністративного центру і в центр самої провінції. Ріст населення на заході, тобто ближче до кордонів з Кримським хантом, зменшився [Fisher 1981, *141*].

Що стосується росту населення у співвідношенні з його релігійним складом, то дослідник зазначає зростання мусульманського населення і зменшення населення інших конфесій та ставить питання про османську релігійну політику. В контексті дослідження історії становлення і розвитку ісламу в Криму, як в османській провінції Кефе, так і в Кримському ханаті, для нас цікавим є твердження автора (дійсно, це підтверджується даними перепису, які він наводить у додатку), що оскільки не існує відомостей про так званий "примусовий" процес переходу в іслам, то економічний і соціальний тиск на немусульманське населення робив перехід в іслам дуже привабливим (як наприклад, раби, якими володіли немусульмани, оподатковувались; раби, що належали мусульманам, навіть не були внесені в перепис, оскільки не підлягали оподаткуванню). Ще один важливий момент, пов'язаний з економічною ситуацією в Криму на початку XVI ст. (на нього звертає увагу А. Фішер): торгівля рабами в Криму, хоча і є важливою складовою економіки провінції і регіону в цілому, інші форми економічної діяльності також були перспективними.

У 1982 році у VI томі студій з'явилася стаття В. Остапчука "Публікація документів Кримського ханату із Topkapĉ Sarayĉ: нові джерела для історії Чорноморського басейну" [Ostapchuk 1982]. Поява цієї праці була зумовлена виходом у світ 1978 році ґрунтовної джерелознавчої праці колективу французьких орієнталістів (османістів) "Le Khanat de Crimþe dans les Archives du Musþe du Palais de Topkapĉ". Дослідження французьких орієнталістів стало результатом багаторічної (близько 20 років) праці паризьких палеографів та істориків. Починаючи з 60-х років, деякі свої розробки вчені цієї групи публікували у французьких журналах, але це були поодинокі публікації.

До "Le Khanat..." ввійшли зібрані і опрацьовані цією групою документи, що стосувалися історії Кримського ханату і збереглися в архіві музею палацу Топками – першої резиденції османських султанів у Стамбулі. Це як оригінали листів в Османську Порту від кримських ханів, так і копії, зроблені османськими писцями, звіти османських чиновників у Криму.

Аналізуючи цю роботу, В. Остапчук слушно зауважує, що дійсно дивним є той факт, що в музеї Топками, який налічує більше ніж 1000000 документів, дипломатичне листування, за яким можна скласти уявлення про характер кримсько-османських відносин у період із середини XV по кінець XVIII століття становить менш ніж 200 (198). Оглядова публікація В. Остапчука, присвячена аналізу "Le Khanat...", була дуже своєчасною тоді й цінною для нас сьогодні. Вона являє собою аналіз джерелознавчої публікації. Публікація джерел з історії Кримського ханату, починаючи з кінця XIX століття і до сьогодні була незначною. Переважно це видання джерел сусідніх з Кримським ханатом держав, тобто бачення історії ханату очима сусідів, відсутність публікацій суто кримських хронік, а також документів з османських архівів.

Важливою для дослідника історії ханату є інформація, представлена в публікації В. Остапчука про наявність, кількість та інформативність матеріалів з історії Кримського ханату в турецьких архівах взагалі. Публікацію В. Остапчука можна використовувати як путівник по "Le Khanat...", оскільки вона надає дослідникам, що цікавляться османськими джерелами, інформацію щодо важливості тих чи інших документів, уміщених в "Le Khanat....", і можливості їх застосування в дослідженні історії регіону вибраного періоду.

І хоча "Le Khanat..." став значним кроком у джерелознавчому дослідженні історії Кримського ханату, характеризуючи цей корпус документів, В. Остапчук, приходить до

висновку, що він досить нерівномірно висвітлює історію ханату в різні періоди існування (як стосовно кількості, так і якості інформації) і матеріали, зібрані в ньому, можуть підтвердити деякі факти політичної історії Кримського ханату, але не привносять загалом суттєвої зміни в нашому розумінні історії кримськотатарської держави.

Таким чином, за час виходу у світ HUSy на сторінках журналу були представлені дослідження, що висвітлювали різні проблеми ранньої історії Кримського ханату кінця XV – середини XVI століття, а саме: політичну ситуацію в ханаті періоду 1466–1532 р.р., що розглядалась на прикладі взаємовідносин між ханом і родовою аристократією, внутрішній устрій ханату, його соціальні групи та відносини між ними. Особливий інтерес викликають дослідження, що стосуються історії османського Криму, на відміну від історії раннього періоду ханату, вони є достатньо забезпечені джерелами.

Слід зазначити, що за період з 1977–1991 рр. на сторінках HUSy з'являлися праці, в яких досліджувалася і пізня історія Кримського ханату, як наприклад, "Коментарі до трьох листів хана Іслам-Гірея до Порти (1651)" З. Абрагамовича [Abrahamowicz 1990], "Українсько-кримський договір 1711 р." О. Субтельного [Subtelny, 1979–1980], рецензія О. Пріцака на роботу З. Абрагамовича "Історія хана Іслам Гірея III" [Pritsak, 1977]. Та з початку 90-х років на сторінках HUSy зменшилася загальна кількість публікацій на сходознавчу тематику, публікації з османістичної проблематики є досить поодинокими, дослідження з кримськотатарської історії не з'являються.

І хоча проблематика висвітлення історії Кримського ханату на сторінках журналу була досить вузькою, можна стверджувати, що її поява була своєрідним проривом у вивченні кримськотатарської історії.

ЛІТЕРАТУРА

Abrahamowicz Z. Comments on Three Letters by Khan Islam Gerey III to the Porte (1651) // **HUS,** *1990*, XIV, 132.

Bennigsen A., Lemercier-Quelquejay C. Le Khanat de Crimüe du XVIe siècle de la tradition mongole a la suzerainete ottomane d'apres un document inedit des Archives ottomanes // **CMRS,** *1972*, 13.

Berindei M., Venstein G., Rþglements de Suİleymèn I-er concernant le livè' de Kefe // **CMRS,** *1975*, 16.

Berindei M.,Venstein G. La Tana-Azag de la prüsense italienne ò l'empire ottomane (fin XIII-e – milieu XVI-e siþcle) // **Tarcica 8**, *1976*, no. 2.

Berindei M.,Venstein G. La prüsense ottomane au sud de la Crimüe en mer d' Azov dans la premiþre moitiü du XVI-e siþcle // **CMRS 20,** *1979*, no. 3/4.

Berindei M. **La Porte Ottomane face aux Cosaquues Zaporogues, 1600–1637** // **HUS,** *1977*, I.

Вельяминов-Зернов В. **Материалы для истории Крымского ханства.** Санкт-Петербург, *1864*.

Venstein G. La population du sud de la Crimüe au debut de la domination ottomane // **Melandes en honneur de Ø.L.Barkan.** Aixen-Provence, *1980*.

Fisher A. Enlightened Despotism and Islam under Catherine II // **Slavic Review**, Dec *1968*.

*Fisher A.***The Russian Annexation of the Crimea 1772–1783.** Cambridge, *1970*.

Fisher A. Muscovy and the Black Sea Slave Trade // **Canadian-American Slavic Studies 6,** no. 4, *1972a*.

Fisher A. Les rapports entre l'Empire ottoman et la Crimüe: 1'aspect financier // **CMRS 13,** *1972б*.

Fisher A. Muscovite-Ottoman Relations in the 16th and 17th Centuries // **Humaniora Islamica 1,** *1973a*.

Fisher A. Azov in the Sixteenth and Seventeenth Centuries // **Jahrbİcher fİr Geschichte Osteuropas 21,** no. 2, *1973б*.

Fisher A. Crimean Separatism in the Ottoman Empire // **Nationalism in a Non-National State:** The Dissolution of the Ottoman Empire. Columbus, forthcoming.

Fisher A. **Crimean Tatars.** Stanford, California: Hover Istitution press, *1978*.

Fisher A. Ottoman Sources for a Study of Kefe Vilayet : The Maliyeden MÌdevver Fond in the BaÎbakanlčk ArÎivi in Istambul // **Cahieres du Monde russe et soviϋtique 19,** no. 1/2, *1978a*,191.

Fisher A. The Ottoman Crimea in the mid-seventeenth century: some problems and preliminary considerations // **HUS,** *1979–1980*, vol. III/IV.

Fisher A. The Ottoman Crimea in the sixteenth century // **HUS,** *1981*, vol.V.

Fletcher J. Turco-Mongolian monarchic tradition in the Ottoman Empire // **HUS,** *1979–80*, vol. III/IV.

Inalcik H. Yeni Vesiralara GĖre Kčrčm HanlčĈčnčn TabiliĆine Girmesi ve Ahidname Meselesi // Belleten 8 [31], *1944*.

Inalcik H. The Khan and the Tribal Aristocracy The Crimean Khanate under Sahib Giray I // **HUS,** *1979*, vol. III–IV.

Kéldy-Nagy Gy. The Holy War (jihèd) in the First Centuries of the Ottoman Empire// **HUS,** 1979–1980, vol. III/IV.

Kellner-Heinkele B. **Aus den Aufzeichnungen des Said Giray Sultan.** Freiburg, *1975*.

Le Khanat de Crimþe dans les Archives du Musée du Palais de Topkapč. Paris, *1978*.

Mace J. E. Alan W. Fisher, Crimean Tatars // **HUS,** *1984*, №3/4, vol. VIII.

Manz B. F. The Clans of the Crimean Khanate, 1466–1532 // **HUS,** *1978*, vol. II, no.3.

Ostapchuk V. The publication of documents on the Crimean Khanate in the Topkapč Sarayč // **HUS,** *1982*, vol. VI.

Ostapchuk V. An Ottoman ďazènème on Halil PaÎa's Naval Campaign against the Cossacks (1621) // **HUS,** *1990*, vol. XIV.

Pritsak O. Historia Chana Islam Gereja III, Abrahamowicz Zygmunt, ed. // **HUS,** *1977*, vol. I.

Riedlmayer A., *Ostapchuk V.* Bohdan Xmel'nyc'kyj and the Porte: A Document from the Ottoman Archives // **HUS,** vol. VIII.

Сафаргалиев М.Г. Распад Золотой Орды // **Ученые записки Мордовского государственного университета,** Саранск, *1960*.

Сыроечковский В.Е. Мухаммед-Гирей и его вассалы // **Ученые записки МГУ,** *1940*. Вып.61.

Stetkevych Y. Encounter with the East: The Orientalist Poetry of Ahatanhel Kryms'kyj // **HUS,** *1984*, vol. VIII.

Subtelny O. The Ukrainian-Crimean Treaty of 1711 // **HUS,** *1979–80*, vol. III/IV.

Zachariadou E. A. Ottoman Diplomacy and the Danube Frontier (1420–1424) // **HUS,** 1983, vol. VII.

Ю.І. Нікішенко

КОЛІР У КУЛЬТУРНІЙ ТРАДИЦІЇ УКРАЇНЦІВ ТА ЇХ СТЕПОВИХ СУСІДІВ АЛТАЙСЬКОГО ПОХОДЖЕННЯ

В культурі будь-якого народу кольорове сприйняття має власні специфічні риси. Колір, а конкретніше – сукупність кольорів, що виділяється в даній культурі як основний спектр, несе в очах носіїв цієї культури певну етнічну та естетичну цінність, різноманітне символічне значення та викликає певні асоціації. Більшість предметів матеріальної культури не можуть функціонувати поза кольором, їхня семантика стає повністю зрозумілою лише в поєднанні з певними кольорами. Життя традиційного суспільства насичене кольором і він функціонує в різних сферах буття цього суспільства та його культури.

Словник кольорів відображає реальне побутування кольору в етнічній культурі. Зокрема, він є важливим індикатором для визначення стиглості посівів та плодів, розрізнення тварин, орієнтації в природному середовищі. Кольорові позначення також стають у структуруванні навколишнього світу своєрідною системою координат, що заміняє або дублює систему просторово-хронологічну. Відомо про чисельні приклади кольорових знакових систем, що ототожнюються по-різному в різних культурах зі сторонами світу, світобудовою та її структурою, природними стихіями, календарними циклами тощо. Для всіх народів на певному етапі розвитку сезонні зміни в кольоровій гамі природи слугували одним з основних засобів орієнтації в часі, зміні пір року, тісно пов'язаних із господарською діяльністю. За допомогою кольору людина тривалий час орієнтувалася в реальному та міфологічному просторі.

Сприйняття кольору в міфології, традиційній культурі, релігійних уявленнях та ритуалах різними народами часто залучається фахівцями з медицини, психології, лінгвістики, філософії, інформаційних систем для побудови різних схем у власних сферах знань. Але етнокультурний напрямок в цих дослідженнях губиться серед великої кількості проблем, серед яких зникає етнічна знаковість кольору, хоча в контексті сучасних досліджень історії та шляхів складання етнічної культури як цілісної системи ця проблематика досить актуальна. В даному випадку йдеться лише про один із аспектів функціонування кольору в етнічній культурі, а саме – про його використання в слов'янській традиції та у сусідніх зі слов'янами кочових народів алтайського походження для орієнтації в просторі. Ця проблема в цілому надзвичайно широка, тому варто звернутися лише до накладання кольору на геосимволіку та використання його при визначенні структури світобудови. Хоча співвіднесення сторін світу з певним кольором відоме багатьом народам світу, ця тема в сучасній культурологічній літературі досліджена не достатньо. Переважно це стосується саме виділення спільних рис та відмінностей у використанні кольору як певного символу при орієнтації в просторі, тому матеріал, який пропонується, ставить більше запитань, ніж дає відповідей, але подібні запитання можуть відкрити широке поле для подальших досліджень в даному напрямку.

До проблеми функціонування кольору в етнічній культурі зверталися як етнологи, так і культурологи та філософи, досліджуючи її з різних позицій. Наприклад, загальні проблеми функціонування кольору в традиційному суспільстві були досить детально розглянуті В. Тернером [Тэрнер, 1972; Тэрнер, 1983]. Він виділив універсальну кольорову тріаду в примітивних суспільствах, що виступає у вигляді певної початкової класифікаційної трихотомічної системи, яку він вважає більш ранньою, ніж дихотомічна [Тэрнер, 1983, *102–103*]. Символіка кольору досліджувалася Х. Керлотом [Кэрлот, 1994], А. Голаном [Голан, 1992], зокрема, останній звернувся до виділення найбільш ранніх можливих символічних функцій основних кольорів тріади "чорне – червоне – біле", складання яких він відносить ще до доби неоліту, та інших [Вильямс, 2000; Драчук, 1972; Леві-Строс, 2000, 2001; Фоли, 1997]. Щодо кольору в українській міфологічній будові світу, то достатньо згадати

праці М. Поповича [Попович, 1985; Попович, 1998], присвячені слов'янському язичництву та українській культурі, дослідження Б. Рибакова [Рыбаков, 1987; Рыбаков, 1997] та інших. Функції кольору у тюрків та монголів, зокрема колір у системі орієнтації в просторі, детально досліджені такими авторами, як О. Пріцак [Pritsak, 1981], Н. Жуковська [Жуковская, 1986; Жуковская, 1988; Жуковская, 2002], А. Кононов [Кононов, 1975] та інші [Митиров, 1974]. Кольорову семантику у тюркомовних народів давньої Євразії через етноніми досліджував О. Бубенок [Бубенок, 1997].

Але традиційно всі дослідження звертаються до функціонування кольору лише в одній культурній традиції, хоча досить важливим було б порівняння символіки основних кольорів у представників етносів, що тривалий час існували поруч та мали постійні контакти. Це дало б змогу відстежувати не лише напрямки, за якими контакти велися активніше, але й тенденції до запозичення як у матеріальній сфері етнічної культури, так і в сфері сакрального.

У загальних рисах символіка окремих кольорів, прийнята у психології, є такою: червоний асоціюється з кров'ю, ранами, смертельною мукою та очищенням; жовтогарячий – з вогнем, полум'ям; жовтий – із сонячним світлом, просвітленням, розсіюванням та широкими узагальненнями; зелений – з ростом, але водночас і зі смертю та смертельною блідістю (виступаючи таким чином, зв'язком між чорним – світом мінералів та червоним – кров'ю та тваринним світом, а також між світом живих та розпадом, смертю); блакитний – з небом, днем, спокійним морем; синій – з небом та ніччю; брунатний та вохра співвідносяться із землею; чорний – із зораним полем [Кэрлот, 1994; Фоли, 1997]. У символіці середньовічного християнського мистецтва чорний колір означав гріхопадіння, білий – чистоту, а червоний – милосердя та любов. Цей кольоровий ряд мав такий вигляд: нижчим вважався чорний колір, далі йшов білий і, нарешті, червоний [Кэрлот, 1994]. Тобто, основними кольорами залишалися кольори "тріади", що сформувалася ще в добу палеоліту і зберегла своє панівне становище у кольоровій символіці до наших часів, оскільки більшість тієї інформації, яку зібрали й опрацювали філософи та психологи, стосується саме її, а решта кольорів є допоміжними і включалися до символічного ряду поступово. Отже, основними кольорами, починаючи з найдавніших часів, виступають чорний, білий та червоний із подальшим включенням золотого (жовтого).

Кольоровий символізм науковці пов'язують із асоціаціями, якими реагували люди на різні кольори, спочатку несвідомо, а потім перетворившись у систему [Юиг 1996, *152*]. З часом, у зв'язку із змінами у світоглядній сфері традиційної культури, символіка окремих кольорів могла дещо змінюватись, але такі зміни навряд чи були радикальними та докорінними і відбувалися вони не так часто, щоб це стосувалося їх фіксації на сакральному рівні традиційного мистецтва. Зокрема, ще в первісну добу семантика позитивного та негативного і по вертикалі і по горизонталі часто висловлювалась протиставленням червоного кольору (рідше – білого) чорному, хоча на той час їхня семантика ще не ствердилась остаточно. Зокрема, у шаманських малюнках Сибіру часто застосовувався прийом, коли верхня і права частини картини розфарбовувалися в червоний колір, а нижня й ліва частини – у чорний [Топоров 1972, *94*]. Тобто, опозиції "праве – ліве", "верх – низ", а, можливо, ще й "чоловіче" – "жіноче" могли вже в добу архаїки проявлятися через колір та його функції, де червоний колір міг означати "праве, позитивне, чоловіче", а чорний – "ліве, негативне, жіноче". Пізніше під впливом різних чинників частину семантики червоного кольору перебрав на себе білий, подекуди витіснивши червоний (що бачимо, приміром, у монголів). Таким чином, використання кольору в традиційній культурі було чітко регламентованим протягом тривалого часу, причому регламентації підлягали і функціональні особливості кольору. Вони розподілялися на всіх рівнях традиційної культури. В тому числі це стосувалося не лише використання певних стійких кольорових сполук як етнознака чи обрядового атрибута, але й для позначення сторін світу та напрямків при просторовій орієнтації як у міфологічному, так і в реальному просторі.

Звернемося до міфологічного простору давніх слов'ян. Він так само, як і міфологічний простір сучасних українців, включав чотири сторони світу (північ, південь, захід та схід) і поняття "вперед", "назад", "пра-

воручˮ та "ліворучˮ. Усі ці напрямки мали власну цінність і асоціювалися з добром та злом. Позитивними напрямками були схід та південь, відповідно, негативними – північ та захід. Велике значення мала також символіка правого і лівого. В даному випадку позитивним було праве, відповідно, ліве належало до негативних понять, так само, як і низ. Світ був поділений на три поверхи: верх, середина і низ. Загалом, світ вважався упорядкованим, коли він був оцінений за всіма сімома координатами. Переважала вертикаль і потрійна класифікація. На структуру часу просторова структура світу у слов'ян накладалася так: "вперед – схід – ранок – весна; праворуч – південь – день – літо; назад – захід – вечір – осінь; ліворуч – північ – ніч – зимаˮ [Попович 1998, *35*]. Відповідно, дві перші групи належали до класу позитивних, а дві другі – до негативних.

Колір у цю схему включався, швидше за все, поступово і не без впливу контактів із середньовічним Заходом та християнською культурою, а також зі східними сусідами слов'ян – степовиками, але основою у будь-якому випадку була власна традиція. Вважається, що після появи тюркських кочовиків у середньовічній Європі закріпилася перейнята у тюрків система кольорової символіки: центр – жовтий (золотий), схід – синій, південь – червоний, захід – білий, північ – чорний [Попович 1998, *35*]. Для старовинної індоєвропейської символіки реконструюється майже те ж саме із дзеркальним відображенням лівого в праве, правого – в ліве: захід – синій (зелений, голубий), схід – білий. Як вважає М. Попович, у слов'янській (як і в загальноєвропейській) традиції міцніше збереглися кольорові символи для вертикальних координат: верх – білий, середина – червоний, низ – чорний. При подвійній опозиції можливі були різні протиставлення: білий – червоний; червоний – чорний; білий – чорний [Попович 1998, *35*].

Тобто, на перший план в даному випадку виступає архаїчна "тріадаˮ кольорів, яка могла функціонувати як знак не лише в горизонтальній геосимволіці, але й у визначенні вертикальної структури світобудови. Специфіка розгортання простору в лінійну схему чи то по горизонталі, чи то по вертикалі, чи одразу по кількох вісях координат дуже важлива, оскільки вона перш за все свідчить про спосіб життя. Це або осілі аграрії, у яких структура світобудови та міфологічного простору жорсткіше сформована та закріплена по всіх можливих координатах і де, відповідно, домінує вертикаль (на нашу думку, "світове деревоˮ є не лише структурою світобудови, але й головною ознакою "вертикаліˮ та, відповідно, осілості), або кочівники, в яких світ розгортається по горизонталі і основні координати витягуються в лінійну схему. Накладання основної "тріадиˮ кольорів на дану схему координат і перетворення "тріадиˮ на пару кольорів розкриває не лише певні культурні особливості даних етносів та їхнього міфологічного простору й символічної системи, а й дає можливість виділити схожі риси і відмінності, що можуть бути не лише наслідками міжкультурних контактів, але й віддаленого спільного минулого.

У тюрків стабільніше виділялась горизонталь, відповідно, орієнтація в просторі відбувалася за лінійним принципом. Виходячи з цього, стихії та сторони світу можуть бути співставлені так: центр – вогонь, північ – вода, схід – небо, південь – повітря, захід – земля. У кольоровому позначенні це має такий вигляд: північ – чорний колір, схід – синій, захід – білий, південь – червоний. Щодо монголів, то такі дослідники, як Н. Жуковська, вважають, що вони перейняли кольорову геосимволіку від тюрків і для них, як і для інших тюркомовних та монголомовних кочівників Євразії, характерним є наступне співвіднесення сторін світу й кольорів: північ – чорний колір, південь – червоний, схід – блакитний, захід – білий, центр – жовтий [Жуковская 2002, *195*]. Тобто, розгортання горизонталі в лінійній системі координат дає присутність тієї ж самої "тріадиˮ: червоний – білий – чорний кольори.

Розглянемо тепер значення кольорів "тріадиˮ, притаманне традиціям даних народів. У даному випадку важливим є побудова загальної структури "тріадиˮ та кольорових опозицій. Як і для слов'ян для українців це тріада, до якої входять червоний, чорний та білий кольори. Побудова опозицій в даному випадку можлива за різними принципами, виходячи із семантики не лише кольору, але й позначуваного предмета, явища, напряму чи місця в загальній структурі світобудови. У тюрків та монголів важливе місце посідають чорний

та білий кольори, решта кольорів допоміжні. Н. Жуковська вважає, якщо в монгольській культурі існувала кольорова тріада “червоний – чорний – білий”, то нині вона себе нічим не проявляє [Жуковская 2002, *194*].

Білий колір у сучасній українській культурі в загальному вигляді означає цнотливість, чистоту, високі помисли. Досить часто можна зустріти, наприклад, словосполучення “білий світ”, де “білий” означає “цей” (на відміну від “того”). У даному випадку бачимо стійку асоціацію із світлом, а відтак – із небом і сонцем. Зокрема, А. Голан вважає, що спочатку білий колір був кольором Великої богині, якій приносили в жертву білі шматки полотна, богині неба та сонця; пізніше ж цей колір успадкувало чоловіче божество сонця, крім якого у слов’янській міфології згадується також божество на ім’я Білобог [Голан 1992, *250*]. Якщо символом чистоти, цнотливості білий став під впливом середньовічної християнської символіки, то для давньої загальнослов’янської традиції характерним є асоціювання білого кольору із потойбічними силами та смертю, що походить ще з індоєвропейських часів. Це був колір жалоби та поховального одягу, колір, пов’язаний із потойбічним. У такому трактуванні білий колір постає як символіка надзвичайно давня, що водночас ототожнюється із жіночими божествами, яким приносили у жертву білу тканину, а також із божествами сонця і неба, потойбічними силами, потойбічним світом та смертю. Недаремно цей колір відповідав за західну частину структури світобудови по вертикалі (душа померлого відходить на захід), а, відповідно, до пізніших християнських традицій це – колір неба, що виводить його на вищий щабель вертикальної осі координат.

У тюркомовних народів дослідники виділяють, зокрема, такі значення поняття “білий”: “чистий, незабруднений, невинний, чесний, правильний, прекрасний, пишний, розкішний”, а також використовують для позначення західної частини світу [Жуковская 2002, *207*]. У монголів білий колір належить до сакральних. Він перший (основний) у палітрі, він – “мати-колір”, від нього пішли всі інші кольори. Білий колір уособлює щастя і благополуччя, чистоту і шляхетність, чесність і добро, почесті й вигідне становище у суспільстві. Тому всі предмети, що самою природою були зафарбовані в цей колір, несуть у собі ці якості [Жуковская 2002, *200–202*]. Тож у даному випадку семантика білого кольору відповідає поняттю “позитивне”, сакральне.

Чорний колір у сучасній українській традиції асоціюється зі смертю та жалобою. Він, уособлюючи темні сили, перебрав на себе функції кольору жалоби серед звичайного сільського населення лише наприкінці XIX ст. під впливом міста, причому зберігалась аналогічна символіка синього кольору. У більш давні часи чорний колір міг символізувати водночас зорану землю, те, що було до життя, і те, що буде після нього, ніч. Крім того, чорний є уособленням абсолютної темряви, підземного царства. Х. Керлот наводить думку, що чорний сприймається, як сильно згущений синій [Кэрлот 1994, *151*], тобто це може бути як глибина нічного неба, так і глибина океану – те, що знаходиться поза землею. В опозиції “позитивне” – “негативне” чорний колір відповідає поняттю негативного.

У тюркомовних народів раннього середньовіччя чорний колір (“кара”) виступає як визначення: “чорний, похмурий, суворий, сумний, нещасний, суходіл, земля, сильний (про вітер, мороз), темна (північна) сторона небосхилу, північ [Кононов, 1978, Бубенок, 1997]. У палітрі монгольської культури чорний виступає антиподом білому, насамперед як класифікаційний партнер у бінарній опозиції “біле” – “чорне”. Якщо з білим пов’язане позитивне начало в навколишньому світі (все добре, щасливе, сакральне, світле), то з чорним – усе негативне (зле, жорстоке, темне, профанне, нещасливе). Зокрема, Н. Жуковська наводить приклад протиставлення понять “біла їжа” та “чорна їжа”. Перша володіє яскраво вираженою сакральністю і обов’язкова під час різних обрядів, то друга є символом бідності, нещастя, її використання в обрядах може привести до нещастя [Жуковская 2002, *200–206*].

Однією з найбагатших у народній традиції українців, як і їхніх предків, є символіка червоного кольору. Найчастіше його виділяють як символ молодості, родючості, повної сили; він має апотропеїчну та продукуючу символіку. Як колір вогню та крові, червоний асоціювався не лише із життям, але й зі смертю [Кэрлот 1994, *549*]. А. Голан вважає, що червоний колір, як колір вог-

ню, був атрибутом підземного бога. Тож цим можна пояснити його асоціації з потойбічним, смертю. Водночас дослідники вважають, що підземний бог був богом продукуючих сил, родючості, чоловічого начала. Отже, відповідної символіки набував і колір цього божества – червоний [Голан 1992, *21*]. Кольором сексуальності назвав червоний О. Шпенглер. Він вважав, що цей колір найближчий до символу фалоса [Шпенглер 1993, *21*]. У даному випадку ми бачимо певний дуалізм у сприйнятті символіки кольору: червоний є водночас і кольором життя, родючості, розмноження і кольором смерті (через пролиту кров, вогонь). Тож червоний колір, як амбівалентний, займав проміжне становище між негативним чорним та позитивним білим кольорами, хоча стовідсоткової їх належності лише до однієї позиції у даному випадку ніхто не визначає. У монголів червоний колір – символ радості.

Таким чином, символізм основної "тріади" кольорів у сполученні з геосимволікою демонструє кількарівневу семантику кольору у населення Євразії в добу середньовіччя, успадковану його нащадками. Так, чорний колір, що сприймається як уособлення абсолютно негативного, є символом півночі в усіх народів (за горизонтальною орієнтацією в просторі), а у вертикальній структурі світобудови він опиняється символом земного, профанного (за іншими версіями – підземного світу), що робить його знаком жіночого начала, хоча початково це була функція білого кольору. Відповідно, білий колір, що у вертикальній структурі посідає верхню позицію і символізує небо, із знаку жіночого начала (Велика Богиня) перетворився на символ світла й абсолютного позитивного, сакрального. У горизонтальній системі координат білий опинився на заході, що в даному випадку зберегло його початковий зміст і підтвердило дуальну семантику: захід асоціювався з переходом душі в потойбічний світ і був атрибутом смерті. Тобто, в даному випадку йдеться про збереження фрагментів спільних архаїчних світоглядних уявлень всього населення Євразії, які можна віднести до протоетнічних часів. Перехід кочових народів від "тріади" до двох кольорів у опозиції "чорне – біле" і збереження слов'янами трьох кольорів свідчить про необхідність чіткішої фіксації себе у просторі останніми, оскільки вони вели осілий спосіб життя, важливою рисою якого є чітка орієнтація у просторі; для останньої характерне виділення таких понять, як "верх", "середина" і "низ". Кочовим же народам достатньо було орієнтації по горизонталі, що, можливо, й зберегло саме два кольори як основні.

Відтак, бачимо: основна тріада кольорів, що так чи інакше накладається на просторову символіку слов'янської культури та кочових народів, має в усіх випадках схоже значення. Тобто, орієнтація у просторі і побудова основних опозицій у цих народів якщо і не відбувалися в аналогічних напрямках, то були успадковані від давніших культурних традицій. Існують і відмінності, зокрема, для кочівників характерною є не тріада кольорів, а саме пара протилежних за значенням: білий і чорний, поєднання яких не лише виступає позначенням позитивного і негативного, але й несе апотропеїчну символіку [Жуковская 2002, *207*]. Дещо відрізняється також семантика самих кольорів. Якщо для давніх українців виділення опозиції "чоловіче" – "жіноче" може співпадати із хоча б однією з кольорових пар (чорне – біле, червоне – чорне, червоне – біле), то кочові народи поняття "жіноче" – "чоловіче" скоріше могли співвідносити із сторонами світу при просторовій орієнтації житла [Жуковская 1986, *119–121*].

Розглянутий матеріал підтверджує, що дослідження функціонування кольору в різних етнічних культурах зберігають свою актуальність попри всі зміни, що відбувалися з ними протягом їхнього існування. Сучасні дослідження по використанню кольору у геосимволіці, звичайно, базуються на дуже видозмінених уявленнях про колір, але це фіксує трансформаційні процеси, що відбувалися у світоглядних уявленнях та знакових системах даних етнічних культур. Чітко простежуються якщо не випадання окремих ланок етнокультурної інформації, то їхня перебудова і підлаштування під зрозуміліше значення. Це співпадає із загально регіональними тенденціями розвитку міфологічної свідомості. Класичним прикладом у даному випадку є накладання сучасної символіки червоного, чорного і білого кольорів, заведеної в українській культурі, на раньослов'янську та ті зміни, що в ній відбу-

лися. Виходячи з цього, пропонуємо такий висновок: використання основних трьох кольорів як складників лінійної геосимволіки та побудови вертикальної осі координат є давнішим, ніж їхня подальша семантика, яка сформувалася у кожного етносу відповідно до власних етнокультурних традицій та різних чинників внутрішнього та зовнішнього характеру. Подальші дослідження в цьому напрямку мають великі перспективи, оскільки дають можливість глибше проникнути в хід окремих етнокультурних процесів, шляхи складання етнічних архетипів, етнічної свідомості та тенденцій співіснування великих етнічних масивів на спільній території.

ЛІТЕРАТУРА

Бубенок О. "Чорні" і "білі" хозари: до питання про поширення кольорової символіки у середньовічних номадів Євразійського степу // **Східний світ,** *1997,* № 1–2.

Вильямс К.А. **Энциклопедия китайских символов.** Москва, *2000.*

Голан А. **Миф и символ.** Москва, *1994.*

Драчук В. **Дорогами тысячелетий.** Москва, *1978.*

Жуковская Н.Л. **Категории и символика традиционной культуры монголов.** Москва, *1988.*

Жуковская Н.Л. Пространство и время в мировоззрении монголов // **Мифы, культы, обряды народов Зарубежной Азии.** Москва, *1986.*

Жуковская Н.Л. **Кочевники Монголии. Культура, традиции, символика.** Москва, *2002.*

Кэрлот Х. **Словарь символов.** Москва, *1994.*

Леви-Брюль Люсьен. **Первобытное мышление.** Москва, *1930.*

Леві-Строс Клод. **Первісне мислення.** Київ, *2001.*

Леві-Строс Клод. **Структурна антропологія.** Київ, *2000.*

Митиров А.Г. **Изобразительное искусство монгольских народов как источник по проблеме их этногенеза. Автореф. дис. ... канд. ист. наук.** Москва, *1974.*

Попович М.В. **Мировоззрение древних славян.** Київ, *1985.*

Попович М.В. **Нарис історії культури України.** Київ, *1988.*

Самарина Л.В. Традиционная этническая культура и цвет. (Основные направления и проблемы зарубежных исследований) // **Этнографическое обозрение,** *1992,* № 2.

Рыбаков Б.А. **Язычество древних славян.** Москва, *1997.*

Рыбаков Б.А. **Язычество Древней Руси.** Москва, *1987.*

Топоров В.Н. К происхождению некоторых поэтических символов (палеолитическая эпоха) // **Ранние формы искусства.** Москва, *1972.*

Тэрнер В. **Символ и ритуал.** Москва, *1983.*

Тэрнер В. Проблема цветовой классификации в примитивных культурах // **Семиотика и искусствометрия.** Москва, *1972.*

Фоли Д. **Энциклопедия знаков и символов.** Москва, *1997.*

Шпенглер О. **Закат Европы. Очерки мировой истории. В 2 тт. Т.1. Гештальт и действительность.** Москва, *1993.*

Юиг Р. Цвет и выражение внутреннего времени в западной живописи // **Психология цвета.** Москва, *1996.*

Pritsak O. Orientierung und Farbsymbolie Zu den Farbenbezeiehungen in den altaishen Volkernamen // Studies in Medieval Eurasian History. London, *1981.*

О.Д. Огнєва

З ІСТОРІЇ РЕЛІГІЇ БОН

Бон/бод (тиб.bon/bod – відповідає фонетичним нормам тибетської мови) – "закликати", "заклинати" – система релігійних уявлень Тибету як автохтонна, так і запозичена. Існує в письмовій і усній традиціях на території ТАР (Тибетський Автономний район, КНР) і в тибетській діаспорі.

Боном називають: традиційні вірування Тибету та їх віддзеркалення в Гесаріаді, тибетському епосі; шаманізм; релігійну систему, що сформувалася у взаємодії з буддизмом (г'юр бон – трансформований або кх'яр бон – змінений бон); бон чужий, бо його, як вважається, запозичили з Ірану, і тому це є чуже, зовнішнє, не буддійське, а отже, не тибетське віросповідання. Бон як вірування поділяється на білий і чорний. Виконавцями бонських обрядів можуть бути і чоловіки, і жінки. Всі відомі різновиди бону об'єднує постать Шенраба-міво, його засновника (напівміфічна та напівлегендарна особа), і Олмо-лунгрінг, священна земля, де виник бон і народився Шенраб-міво.

Місце, що бон посів у релігійному і духовному житті тибетців, Туган Лобзанг Чхойк'і-нїма (1723–1802), історик і представник правлячої школи Тибету гелук, визначив так: "Бон настільки змішався з буддизмом, а буддизм з боном, що моє аналітичне око виявилося неспроможним побачити різницю між ними". В XX столітті визначний англійський дослідник-тибетолог Д. Снеллгров, буддолог і знавець бону приєднується до цієї точки зору тибетця XVIII ст. стверджуючи, що "Бон може насправді претендувати на справжню релігію Тибету. Протягом століть, приймаючи все, не відмовляючись ні від чого, бон залишається єдиною всеохоплюючою формою релігії в Тибеті". Цієї ж точки зору дотримується сучасний тибетський учений С. Кармай, кажучи, що "У принципі бон прагнув об'єднати всі вірування і релігійні практики, що існували в Тибеті, незалежно від того, звідки вони прийшли. Якщо й була в Тибеті релігія, здатна охопити всі інші релігії Тибету, то це – бон. Тому саме бон і повинен представляти ламаїзм Тибету у всій його повноті".

До бону в культурній традиції Тибету належать різні види джерел. Найдавніші згадки про бон можна зустріти в документах з Дуньхуану (VIII–X ст.ст.), окремих епіграфічних пам'ятках (VIII–IX ст.ст.). Основні ж джерела з бону з'являються після XIII ст. Це так звані "сокровенні книги", що були заховані віруючими за часів гонінь на бон (VIII–IX ст.ст.). Г'яалраб бонг'і чжунгне – текст з історії бона. Бонпо думтха – твір, в якому викладається бонська догматика. Космологія бон викладена у тексті Дзод пхуг. Бонський пантеон представлений в трактаті Лубум. Основні джерела з житія Шенраба-міво – тексти Додуй, Зерм'іг, Зіджід. Обрядники, або лха санг містять описи ритуалів і обрядів, що стосуються бонських божеств. Надзвичайно важливими для розуміння природи бону і його місця в системі релігійних уявлень Тибету є героїчні оповіді про Гесара. Існує також бонський Канон – зібрання різноманітних текстів, розділених на дві частини: те, що говорив Шенраб-міво; те, як сказане Шенрабом інтерпретувалося його послідовниками. Крім тибетських ксилографічних видань другої половини XVIII ст., бонські тексти видавалися в Шата-Питака-серії (Індія), друкуються у Китаї, Індії.

Дослідження з бону доволі численні й присвячені різним його аспектам. До бонської проблематики зверталися місіонери. Опис обрядів і ритуалів на підставі відомостей, вибраних з китайських хронік, знаходиться в роботі о. Іакинфа (М.Я. Бічурин). Моравський місіонер А. Франке, збираючи відомості про бон, мав намір відстежити зв'язок між боном і євангельським християнством.

До ранньої історії бону (на підставі дуньхуанських документів і епіграфіки) зверталися М. Лалу, Ф. Томас, Д. Туччи, Е. Хаарх, П. Кверне. Історія бона освітлена в дослідженнях С.Ч. Даса, Г. Гофмана, Р. Стейна, Д. Снеллгрова. Вивченням житія Шенраба-міво займалися А. Франке, Д. Снеллгров, П. Кверне, С. Кармай, Б. Кузнецов. Р. Стейн і С. Кармай досліджували походження культу Пхурба – одного з персонажів бонського пантеону.

Ю. Реріх у праці, присвяченій Гесаріді, приділяє увагу бону і його трансформації в тексті епосу. Г. Гофман, М. Еліаде, Р. де Небескі-Войковіц, Н. Жуковська вивчали релігію бон як один із проявів шаманізму. Б. Кузнецов і Л. Гумільов досліджували бон, що сформувався під впливом іранських запозичень, а також історичну географію бона. Р.де Небескі-Войковітц і С. Кармай звернули увагу на бонську обрядовість і персонажів пантеону в текстах лха санг. Перекладами бонських текстів, аналізом міфологічних сюжетів займалися С. Кармай і Д. Снеллгров. Безпосередньо польовими дослідженнями бону займалися А. Франке, Р. де Небескі-Войковіц, С. Кармай. До бонської проблематики звертаються сучасні тибетські вчені, і не лише в процесі спільної роботи із західноєвропейськими дослідниками. Завдяки їхнім зусиллям видаються каталоги бонських творів, публікуються раніше невідомі тексти. С. Кармай аналізує історію бону в контексті історії Тибету, видає Каталог бонських трактатів, описує чам в ритуалі бону, досліджує документи Тибету з Дуньхуана, бонську догматику. Тензін Намдак презентує хронологію бона, видає шангшунгсько-тибетський словник, карту, складає Каталог джерел з історії бону. Лунтог Данбі-німа, засновник Бонського монастирського центру в Індії (1969 р.), реконструює чам – складову частину бонського ритуалу. Т.П. Чабпель досліджує проблеми бону в контексті історії давніх царів Тибету. Дзампель Г'яцхо, описуючи біографію Шави, розповідача Гесаріди, характеризує специфічні стани, що переживаються розповідачем під час казання епосу.

Згідно історичної традиції Тибету, бон або мі чой (релігія народу), є первісною тибетською релігією, що існувала в Тибеті задовго до проникнення туди буддизму, або лха чой (релігії богів) в VII в. Це положення корелюється з багатьма західними дослідженнями, згідно яким буддизм у Тибеті увійшов до контакту з автохтонною системою прадавніх вірувань. Цей контакт вилився в активне протистояння бону і буддизму протягом усього періоду існування незалежної тибетської держави (VII–IX ст.). В період розквіту буддизм стає державною релігією. І як вважає Самтен Кармай, саме буддійський пацифізм став причиною падіння середньовічної тибетської держави. Відгомони протистояння бону і буддизму збереглися в одному безіменному рукописі (Х ст.) з Дуньхуана:

" З одного, лише, насіння, без зусиль, не збити конопляної олії.//

Чи, наприклад, чого це раптом з гречки чи гороху виросте ячмінь?//...

Пересічні люди вірують у бон, не буддійську віру //

Вони, як мухи, що заблукали, одна за одною потрапляють у павутину павука.//

Чим більше вони махають своїми шістьма лапками, тим більше вони заплутуються.//

І, ви, не шукайте опори в мо бон.//

Не шануйте духів дре або сін.//

Не шукайте захисту у божеств дуд або гег.//

Тільки релігія богів може захистити від страждань.//

Тільки Будда такий могутній, аби захистити нас від народження і смерті.//

Тільки благородна громада може бути надійним провідником".//

В історії релігії Тибету бон так і залишився на положенні чужого (пх'і- ба, не буддійського). Лише за часів Агвана-г'яцхо (1617–1682 рр.), V далай-лами, згідно його едикту, бон стає одним з віросповідань у Тибеті нарівні з іншими. Але як тільки бонці виявили політичну активність, підтримавши князя Бері, союзника монгольського хана в його протистоянні маньчжурам, вони в ту ж саму мить підпали під репресії, як і послідовники шкіл джонанг і карма, що підтримали світських правителів Тибету в їхній боротьбі проти маньчжурської експансії.

Тривалий період співіснування бону і буддизму завершився суттєвими взаємовпливами і взаємодією. До бону проникають як філософські, так і доктринальні положення буддизму. Складовою частиною бонської догматики стають теорії перародження і карми. Шенраб-міво, вчитель і засновник бона, наділяється тридцятьма двома ознаками досконалої людини, здіснює дванадцять великих діянь як і Будда Шак'ямуні. Після закінчення "темного періоду" в історії Тибету (IX–XI ст.ст.) оживає духовне життя тибетців. Активізують свою діяльність не тільки буддисти, а й бонці. У бонській традиції Будда Шак'ямуні стає еманацією Шенраба й одним із шести божеств, які повинні привести мешканців шести світів сан-

сари до звільнення. У контексті сказаного можна пригадати схожі процеси між буддизмом і індуїзмом, коли Будда Шак'ямуні перетворюється на одну з аватар Вішну.

Шенчхен Луга (995–1035 рр.), на прізвисько Горбатий Шен, першовідкривач бонських текстів, народився у Цанзі, в клані Шен, який, згідно традиції, є прямим нащадком сина Шенраба-міво на ім'я Конгца Вангден. Горбатому Шену вдалося об'єднати групу учнів, які сприяли подальшому розвитку бону. Серед них – Намкхаюнгдрунг з великого роду Бру. Його предки прибули до Тибету з Гілгита (Бруша). Він вивчав Зод пхуга та Габпи і в 1072 р. у місцевості Яру заснував монастир Бенсакха – центр бонської вченості аж до 1386 р., коли монастир був зруйнований повінню. З цього ж роду Бру походили Лобзанг-єшей (1663–1737 рр.), панчхен-лама II, Данбіванчуг (1854–1882 рр.), панчхен-лама V. До роду Шу належав Шує Легпо, інший учень Луги з великого роду Шен. Шує Легпо вивчав дзогчхен медитації. Він заснував монастир К'ідкхар-рішинг (XI в.), що став центром з вивчення філософії дзогчхен. Ще один учень Патон Пельчхог сприяв розвитку споглядальної відлюдницької практики. До сім'ї Меу належав мудрець Пельчхен, який заснував монастир Шанрі – центр бонських філософських студій. Учні бонських монастирів подорожували по всьому Тибеті, відвідуючи не тільки власні школи, але й буддійські монастирі Сак'я, Нартханг, Сангпху. В багатьох біографіях буддійських учителів Тибету збереглися відомості про те, як вони в диспутах перемагали бонців. Так, історик Будон (1290–1364 рр.), поки навчався у монастирі Сангпху, кілька разів брав гору над послідовниками бон під час філософських змагань. Водночас бонське вчення поступово розповсюджувалось і серед кочівників Тибету, які мешкали на півночі. Бонські релігійні місії, крім свого духовного вчення, поставляли кочівникам зерно, яке ті не виробляли.

Нова хвиля активізації бонської діяльності пов'язана з ім'ям Няммеда Шейрабг'ялцена (1356–1415 рр.), уродженця Г'яронга і засновника монастиря Манрі (1405 .), що проіснував до 1959 р. як один з найважливіших бонських центрів. Пізніше в Цанзі Нангтон Даба-г'ялцхен (1796–?) засновує монастир Юнгдрунглінг (1834 р). Поблизу монастиря Манрі будується ще один – Карпа. Всі три монастирі стали найзначнішими центрами бону в Центральному Тибеті. Під час репресій Агвана-г'яцхо, далай-лами V, що обрушилися на його політичних супротивників, зокрема князя Бері з Кхаму (СВ Тибет), було зруйновано кілька бонських монастирів у Кх'юнгпо. При імператорі Цяньлуні його духовний наставник і глава Пекінського буддійського центру Ролбі-дорчже (1717–1786 рр.), чжанчжа хутухта II, руйнує в Г'яронзі бонський монастир Юнгдрунглхадінг (1775). На його місці будується гэлукський монастир Чжангчхубгепхельлінг як помста за опір місцевого населення, переважно бонців, маньчжурської влади.

Ще одна хвиля, пов'язана з бонськими філософськими традиціями, починається в другій половині XIX ст. Її виникнення пов'язане з бонським майстром Шардза Таші-г'ялцхена (1858–1934 рр.), одним із засновників руху рімед, або "универсалізму". Цей рух супроводжувався заснуванням монастиря Кх'юнглунг-нгулкхар поблизу гори Тісе (Кайлас). Перше літографічне видання праць цього вчителя було здійснено в Делі в 1950 р.

Основні бонські центри знаходилися в Центральному Тибеті, зокрема у провінції Цанг, де проживали сім'ї, які вели свій родовід від перших бонських учителів. Оскільки число послідовників бон було незначним, то основні доходи монастирів становили підношення кочового населення, яке проживало в Чжангтхангзі, на півночі, і переважно сповідувало бон. Невеликі групи бонців у Центральному Тибеті, крім Цанга, проживали ще в Конгпо. У Східному Тибеті бон сповідували всі племена хорів, а також жителі Дерге, Ньеронга, Кх'юпо, Цхабаронга. Послідовників бону можна зустріти в Західному Тибеті, у прикордонних районах гори Тісе (Кайлас), на півдні долини Чумбі і на південному сході Г'яронга. В Амдо, північно-східному Тибеті, бон поширений переважно на півдні і південному сході, де проживає осіле землеробське населення, в Шаркхоге, Нгакхоге, Кходпо, Тхебо, Ребконге. Хоч у процентному відношенні до буддизму кількість послідовників бону незначна, а географія його розповсюдження охоплює багато провінцій по всій території Тибету. Звичайно, ситуація змінилася після 1959 року .

Послідовники бону, як і багато інших тибетців, услід за Тензін-г'яцхо, далай ламою XIV, залишили Тибет у 1959 р. Тільки їхній перехід супроводжувався значно більшими труднощами. Особливо складно було добиратися до Індії бонцям із північно-східного Тибету. Ті ж з них, хто перетинав Гімалаї, опинялися в Індії. Західні добродійні організації надавали допомогу тибетцям-вигнанцям через тибетську емігрантську адміністрацію, для якої послідовники бону, як і раніше, залишалися чужими, тобто не буддистами і, відповідно, не тибетцями. Тому бонці змушені були шукати незалежну від урядової адміністрації Тибету допомогу. З часом усвідомлення тибетської спільноти, національної і культурної ідентичності взяло гору. І лише в кінці 70-х рр. ХХ ст. уряд Тибету у вигнанні з резиденцією в Дхарамсале офіційно визнав бон як одне з віросповідань Тибету майже на тих же засадах, що і буддійські школи гелук, сак'я, карма, каг'ю і нїнгма.

Бонська громада в Індії невелика, але вона сприймається послідовниками бону в різних районах Тибетського автономного району (ТАР, КНР) як представник цих регіонів в еміграції. Громада має свій монастирський центр з досконалою системою освіти, де вчаться бонці з Непалу або з інших районів Гімалаїв. Тензін-г'яцхо, далай-лама XIV, відвідав громаду в 1990 р. і провів там два дні. Він також був присутній на філософському диспуті бонських ченців. З цієї нагоди далай-лама погодився вдягнути шапку бонського ченця, який отримав всі вищі ступені освіти, і тримати в руках атрибут Шенраба-міво, відновивши таким чином зв'язок між боном і буддизмом, відновлений і втрачений за часів далай-лами V. Водночас, цей символічний жест затверджував єдність усього тибетського народу, попри всі відмінності у віросповіданні.

З початку 80-х рр. ХХ століття в ТАР активізувалася видавнича діяльність, у тому числі почали з'являтися добре видані дослідження з бону, його священні тексти. Її не перервали навіть політичні демонстрації в Лхасі у вересні 1987 р. За підтримки китайського уряду в Ченду видається бонський Канон, що складається з більш, ніж ста томів. Тибетці, які сповідують бон і проживають не тільки в ТАР, але і в інших провінціях Китаю, мають такі ж права і допомогу, як і інші релігійні течії. Разом з видавничою діяльністю поновилася реконструкція і реставрація монастирів і храмів. Один із бонських найважливіших монастирів в Г'яронзі, силоміць перетворений у XVIII столітті в гелукський, адміністрація провінції Сичуань повертає бонцям.

З Шенраба-міво (тиб. gshen-rab mi-bo) починається історія цього вчення. У формі Шенраб-міво це ім'я зустрічається в дуньхуанских документах IX–X ст. і визначає жерця, який володіє здатністю спілкуватися як з "живими, так і мертвими".

Житію Шенраба-міво в іпостасі засновника релігії бон присвячено три тексти в бонській традиції. Коротка версія під назвою "Додуй", як припускають, була перекладена з шангшунгської мови. Уперше "Додуй" стає відомою в X столітті. Складається з одного тому та двадцяти однієї частини в ньому. Зерміг – більш розгорнена біографія Шенраба. Вона складається з двох томів і вісімнадцяти розділів. Її появу датують XI ст. Третя версія Зіджід міститься в дванадцяти томах. Зіджід належить до так званої "усної традиції" передачі тексту. Її текст був продиктований Лодануніінгпо (XIV в.), який його і записав. Два перші тексти фактично відбивають активний вплив буддизму і проникнення уявлень про карму, причину і наслідки, переродження, про природу страждання, способи позбавлення від нього, досягнення просвітлення. Шенраб-міво описується як велична істота, яка з'являється в цьому світі з метою проповіді бону, аби вказати всім живим істотам шлях до кращого світу. Зіджід за своєю природою скоріше нагадує епічну оповідь, ніж житіє. Текст містить міфи, цікаві історії, легенди. Історія Шенраб-міво дзеркально відображає житіє Будди Шак'ямуні. Водночас, згідно бонської традиції, існує інша версія появи Шенраба.

На небі Сідла єсанг жили три брати. Одного з них звали Дагпа – Чистий, середнього Сальва – Ясний, третього Шейпа – Мудрий. Вони вивчали бон у вчителя Бумкхрі Логгі-лчечана, або Виблискуючого десятьма тисячами блискавок. Завершивши навчання, брати прийшли до бона Шенлха Одкара, або Білого світла бога шенів, щоб дізнатись, як допомогти живим істотам. Бог сказав, що час іти у світ живих істот середньому брату Сальві. Шенлха Одкар спостерігатиме за Сальвою, а

допомагати йому, підтримувати порядок у світі обіцяв бог Сідпа Сангпо-бумкхрі.

Середній брат Сальва народився принцем в Олмо-лунгрінзі, і дали йому ім'я Шенраб-міво. З раннього дитинства навчав бону всіх мешканців країни. Але йому постійно заважав демон К'ябпа-лагрінг. Якось цей демон викрав у Шенраба сімох коней і відвів їх до Тибету. Щоб повернути коней Шенраб приходить до Тибету і починає проповідь бону, але бачить, що Тибет ще не готовий отримати це вчення. Тому він обіцяє, що в майбутньому, коли час дозріє, його вчення з Олмо-лунгрінга досягне Тибету. Шенраб намагається підкорити демона К'ябпа-лагрінга, трансформуючи своє тіло у різних застрашливих божеств. Але чим жахливіше він виглядав, тим більш марними були його зусилля. Протистояння демона і Шенраба завершилося тим, що К'ябпа-лагрінг здався Шенрабу-міво, коли той перебував у печері, вдаючись до споглядання. Вмирає Шенраб у вісімдесят два роки.

Житіє Шенраба-міво має паралеллю житіє Будди Шак'ямуні. Як і засновник буддизму, Шенраб з'являється у світі, щоб допомогти живим істотам. Йому протистоїть, як Девадатта Шак'ямуні, демон К'абпа-лагрінг. Щоб досягти бажаної мети, Шенраб, як і Будда, здійснює дванадцять діянь. Його тілу властиві тридцять дві ознаки великої людини, які були властиві і царевичеві Сиддхартсі, майбутньому Просвітленому. Як і Будда Шак'ямуні, Шенраб залишає світ у віці вісімдесяти або вісімдесяти двох років.

Шенраб-міво зображався на тхангках (живописні образи, або ікони). Існували цілі житійні серії, створені на підставі текстів Дорімед, Зіджід – житій засновника бону. Серія, що відтворювала житіє Шенраба за Зіджідом, складалася з одинадцяти тхангок, що детально відбивали основні епізоди його життя. В середині XVIII ст. в одному з бонських монастирів Г'яронга були вирізані дошки (дереворити) для живописної серії житія Шенраба, що складалася з тридцяти двох тхангок. Одночасно існували тхангки, на яких зображалася Олмолунгрінг – священна країна бонців, де вони хотіли б жити у наступному своєму щасливому народженні. В Амдо такі тхангки називали тагзіг жінгкод (букв. карта тагзігов). І тхангки, і тексти, що послужили основою для їх зображення, відповідають місцям у Тибеті в районі гори Тісе. Відоме ім'я Брасера Намкха-ванчуга, відомого бонського вченого XVIII ст., якого вважають автором однієї з таких тхангкок. Існують тхангки із зображенням інших, крім Шенраба, вчителів бону. У князівстві Кхро-к'яб (Г'яронг) готувалися до видання дереворити зображень божеств, відомих як "дванадцять божеств обряду". Найголовніші божества – Сатріг Єрсанг, Шенлха Одкар, Сангпо-бумкхрі, Шенраб-міво,"четверо благих", зображаються на тхангках, і на фресках. Їх зображення знаходяться практично в кожному храмі і монастирі.

Вчення Шенраба в бонській традиції описується двома способами. Один із видів класифікації називається го ши зод нга: чабкар (біла вода) – езотеричне вчення, переважно, заклинання; чабнаг (чорна вода) – тексти, що складаються з оповідань і описів ритуалів; пхан юл (країна пхан) – це екзотеричне вчення, наприклад чернеча дисципліна; понсе (путівник) – загальні і спеціальні рекомендації для психо-духовних вправ, схожих на медитації в системі дзогчхен; тхо тхог (межа) – розділ, що підсумовує і описує все, що висловлено в чотирьох попередніх розділах. Тому ця система і називається го ши зод нга або "четверо дверей однієї скарбниці, а всього п'ять".

Ще один спосіб опису навчання бон називається тхэгпа гу або "дев'ять колісниць": перші чотири відносяться до "колісниць причини"; другі чотири відносяться до "колісниць результату" і, нарешті, дев'ята колісниця – система медитації дзогчэн. Система тхэгпа гу існує в трьох версіях (південна, північна, центральна). Це, очевидно, пов'язано з традицією письмових текстів, в яких викладається вчення, але знайдених і локалізованих послідовниками бон у різних районах Тибету, які активізували свою діяльність після закінчення темного періоду в історії Тибету (IX–X ст.). За часів гонінь на бон його послідовники ховали свої рукописи, які почали знаходитися з XI ст. Мотивація приховування книг у бонців та нїнгманців різна. Перші ховали книги від знищення, а другі – за наказом Падмасамбхави, який вважав, що Тибет наново відкриє для себе вчення нїнгма, коли буде готовий прийняти його.

Тексти, що становлять бонський Канон, діляться на два види: твори, що були

відкриті (терма), і твори, що передані в усній традиції (нян г'юд). Сумніви в автентичності комплексу бонської літератури виникали вже у Сак'я пандити Кунга-г'ялцена (1182–1251). Проте бонська традиція відносить початок кодифікування бонських текстів до часу Шенчхена Луги (936–1035), який у 1017 р. знайшов (відкрив) значну кількість трактатів, що склали згодом головну частину бонського Канону. Можливо, вже в середині XV ст. увесь корпус Канону був сформований (зібраний). Тексти Канону складаються з двох розділів: I – це слова, сказані Шенрабом-міво (ка), II – трактати, які спираються або залежать від сказаного Шенрабом (катэн). Остаточна систематизація бонського Канону і підготовка його до видання в Г'яронзі датується кінцем XVIII століття. Проте Канон був повністю готовий до видання лише в середині XIX ст. Кундол-дакпа (1700–?) – автор першого каталогу бонського Канону. Він же і наставник Намкха-г'ялпо, правителя князівства Рабтен у Г'яронзі, який субсидував видання Канону. Бонський Канон існував і в рукописних, і в ксилографічних (дереворитних) виданнях. Його примірники знаходилися в бонських монастирях Амдо і Центрального Тибету, на крайньому південному сході і північному сході Тибету (Цосо і Шаругон), у племен хорів, в Кх'юнгпо. За повідомленням Ю.Н. Реріха (1928 р.), рукописний Канон монастиря Шаругон складався з 300 томів: 140 томів – це Ка (Каг'юр), слова Шенраба, а 160 томів – це Катен. Каталог Канону був виданий 1965 р. в Шата Пітаці Серії (Індія). Його автор Нїма Тензін (1813–?), 22-й настоятель монастиря Манрі. Згідно цього Каталога, Каг'юр складається з 113 томів, а Катен – з 293 томів.

До складу Каг'юра входять розділи: До (1–46 т.т.) – твори, що стосуються чернечої дисципліни, космології, агіографічної літератури, молитов; Бум (47–66 т.т.) – джерела з літератури кхам чхен; Г'юд (67–107 т.т.) – езотерична література; Зод (108–113 т.т.) – виклад філософської доктрини вчення дзогчхэн. Катен (293 тт.) – це трактати, пов'язані з ритуалами, обрядами, коментарями до них, а також твори, в яких розглядаються проблеми образотворчого мистецтва, логіки, медицини, астрології. Оскільки систематичне вивчення бонського Канону лише розпочинається, порівняно з традицією досліджень буддійського Канону, то говорити можна лише про взаємодію двох традицій, про взаємовплив. В усякому разі, паралелі між двома корпусами Канонів очевидні і не викликають ніяких сумнівів: До (Сутра) і Г'юд (Тантра) – розділи, що співвідносяться з буддійським поділом на Сутри і Тантри. Розділ Бум практично є прямим запозиченням буддійської Праджняпараміти. Розділ Зод, який повинен співвідноситися з розділом Абхидхармакоша, насправді стосується системи дзогчхен у традиції школи нїнгма.

Бонські тексти, згідно традиції, збереглися завдяки двом причинам. Згідно першої, рукописи ховали під час переслідування бонців, які їх знову відкривали, коли наступав час спокою. Згідно другої причини, тексти передавалися в усній формі. Тож тексти можна розділити на дві групи: 1) священні тексти, які збереглися, тому що їх передавали із покоління в покоління, від одного носія до іншого, наприклад, текст Шангшунг г'ян г'юд, пов'язаний з низкою історичних осіб; 2) тексти, що передавалися духовним учителем своєму духовному учню під час видінь або сну, як це було з текстом Зіджід, житієм Шенраба. Г'єрміньод (XII ст.), учитель і відкривач текстів, почувши текст Зіджіда, передає його (так само як і інші тексти), Кх'юнгпо Лоданнїнгпо (1360–?), який записав це житіє Шенраба із слів Г'єрмі-ньода.

Олмо-лунгрінг (тиб. 'ol-mo lung-ring) – Довга долина Олмо або Довга долина конюшини – назва святої землі бонців, де з'явилося вчення бон і народився Шенрабміво, його засновник. Згідно пізньої бонської етимології, Олмо-лунгрінг можна трактувати як "майбутнє зростання проповідей Шенраба і його вічного співчуття" (ол – майбутнє, мо – посилення, лунг – заповідь Шенраба, рінг – вічне співчуття Шенраба). Вважається, що ця земля знаходиться на заході країни Тагзіг (тиб. stag-gzigs), що ототожнюється з Іраном (Персією). Її реальне географічне розташування співвідноситься з Шангшунгом, локалізованим у Західному Тибеті, а гора Юндрунг гу цег асоціюється з горою Тісе (Кайлас), що зафіксовано в текстах XIV в.

Олмо-лунгрінг як священна земля бонців, вічна. Вона не гине під час всесвітньої пожежі, а здіймається вгору, з'єднуючись з небесами Сідпа-єсанг. Ця земля

існує у вигляді восьмипелюсткової квітки. Небо над нею у формі колеса з вісьмома спицями. Гора Юндрунг гу цег, або Колона дев'яти свастик є її гравітаційним центром. Поява цього і наведеного нижче опису Олмо-лунгрінг датується XI ст. Число дев'ять і свастика є сакральними в боні. Свастика (юндрунг) – символ вічності й незруйновності бону. Дев'ять – значуще число в бонській символіці. Земля Олмо-лунгрінг розшаровується від поверхні вниз на дев'ять шарів. Небо складається з дев'яти рівнів (їх кількість може зростати до тринадцяти). Дев'ять свастик гори Юндрунг гу цег відповідають дев'яти шляхам учення бона. Маківка гори – з гірського кришталю. Від її підошви по чотирьох сторонах світу течуть річки. На сході річка Кїмшанг витікає зі скелі, яка має вигляд пащі коня (тачхог кхабаб); на заході річка Ганга витікає зі скелі, що має вигляд пащі слона (ланг чхен кха баб); на півночі річка Пакшу витікає зі скелі, що має вигляд пащі лева (сенге кха баб); на півдні річка Нараджа витікає зі скелі, що має вигляд дзьоба павича (мачха кха баб).

Сотні міст, садів, монастирів оточують гору, але тільки вісім з них особливо важливі. На схід від неї знаходився храм Шампо лхацзе; на південь – палац Барпосог'яд – місце народження Шенраба-міво; на захід – палац Кхрімон-г'яше, де жила Хойзаг'ялшема, дружина Шенраба і народилося його троє дітей; на північ – палац Кхонгманеучхунг, в якому мешкала Поза-тхангмо – друга дружина Шенраба і народилося ще троє дітей. Таким був внутрішній устрій Олмо-лунгрінги. В її середній частині знаходилося дванадцять міст, чотири з яких розміщувалися на головних напрямках сторін світу. Існує також і її зовнішня частина. Всі три складові Олмо-лунгрінги розділені річками і озерами, а вся земля оточена океаном. На заході його знаходився чудовий палац, де зібралися учні Шенраба, щоб записати сказане вчителем. Цей океан, у свою чергу, оточений ланцюгом сніжних гір. Досягти Олмо-лунгрінги можна було лише по "стежині стріли". Коли Шенраб-міво зібрався до Тибету, він пустив стрілу крізь кільце. Стріла пробила гірські ланцюги. Подолати цей довгий шлях можна було за дев'ять днів. Кожний послідовник бон прагнув після смерті відродитися в цій щасливій землі.

Бон присутній, як у письмовій, так і в усній традиції Гесаріади – епосу, поширеного не тільки в Тибеті (але і в Монголії, Бурятії, Гімалаях). До деяких глав сказання включаються лха санги – обрядники гірських божеств. Вони містять викликання (або заклинання) Шенраба-міво, зберігають загальні космологічні уявлення. До Шенрабу в епосі звертаються з хвалою як до божества-покровителя, великомилосердного вчителя доктрини божественого бона. Всесвіт в епосі складається з трьох світів. Верхній світ – Небеса – це обитель правителя на ім'я Вангпо Г'яцін або ж Шатакрату (Індра) і його дружини, цариці Курмен. У Середньому світі живуть люди. Для мешканців Середнього світу небеса – це Високе блакитне небо, яке вони вшановували. Нижній світ належить лу або нагам.

Оповідач Гесаріади постає одночасно в кількох іпостасях: він – виконавець героїчних пісень; заклинатель погоди; виконавець поховальних обрядів. В Амдо (С.В. Тибет) оповідачі переважно є послідовниками бону. Нголоки і хори, кочові мешканці північно-східного Тибету читають глави епосу під час ворожіння та поховального обряду. Виконавець обряду і присутні сідають навколо дерев'яного помосту, заздалегідь підготовленого, поверхня якого посипана цзамбою – прожареним ячмінним борошном. Читання може тривати кілька днів. Якщо ворожіння або проводи небіжчика були вдалими, то на розсипаному збіжжі можна побачити сліди копит і це – сліди копит коня Гесара. Лха санги, що включені до епосу, містять заклинання, звернені до тринадцяти гірських божеств Тибету, а до їх числа належать і ті божества, яких шанували послідовники бону.

Дар оповідача може переходити від батька до сина. І це характерно для тих виконавців епосу, які ведуть осілий спосіб життя. Бродячі оповідачі відрізняються від пересічних людей своїм зовнішнім виглядом. Їхній одяг відповідає одягу бонських жерців. На голові – друнгшва або капелюх оповідача, білого кольору із зображеннями сонця і місяця, гострокінцевий з трьома трикутними полями і червоною окантовкою. На тілі біла чуба – розстібний халат із довгими рукавами, із сукна або овчини. У кожного оповідача за плечима торбинка із тхангками і стрілами. Датар або "ворож-

битська стріла” прикрашена різнокольоровими стрічками. Її використовують і у ворожіннях, і як указку, коли оповідання епосу супроводжується показом зображень Гесара на тхангках. У бонській традиції Гесар зображається в білому одязі і шапці, прикрашеній пір’ям. Він бореться з демонами, які можуть перевтілюватися в чорного яка, чи чорного коня, чи чорну козу.

Дар оповідача епосу може передаватися від батька до сина, може бути переданим, наприклад, уві сні. Тибетець Шава (район Чамдо, ТАР, КНР), в родині якого було кілька виконавців епосу, стає оповідачем героїчних пісень тому, що цей дар він отримує уві сні. Йому приснився Данма, сподвижник Гесара. Він розтяв Шаві живіт, вийняв нутрощі, вклав замість них запашний скарб і сказав: “Я сподвижник Гесара Данма. Тепер твої нутрощі замінені книгою. Ти тепер здатний співати про Гесара”. Прокинувшись Шава, ніби заново, пережив побачене уві сні. Здобутий дар проявився через відчуття жару і сили, які буцімто витікали із серця. Набута могутність дарувала йому свободу розуму. Шаві захотілося співати і говорити, слова мимоволі полилися з його вуст. Як вважає Шава, він отримав дар оповідача епосу або в нагороду від бога, або навчився уві сні, або це результат реінкарнації.

У монгольській і бурятській традиціях існування епосу зафіксована назва “Дев’ять гілок Гесара”. Ці “Дев’ять гілок Гесара” шанували шаманісти. Вважалося також, що їх читання відганяє злих духів. Тибетські версії епосу зберегли уявлення про Гесара (Кесара) – вождя племен Центральної Азії, що загрожували північно-східному Тибету. Про Гесара, ворога Тибету, згадується також у тексті “Падма Катангнїг” (апокрифічне житіє Падмасабхави), де він відрекомендований як один з великих царів світу: “…На сході під сузір’ям Плеяд (тиб. Міндруг) править імператор Китаю – Владика мудрості; на півдні під сузір’ям Гандуша править цар Індії – Владика релігій; на півночі під сузір’ям Великої Ведмедиці (тиб. Медун) править Кесар – цар армій; на заході під місяцем управляє цар Ірану (тиб. Тагзіг) – Владика багатств.”

Про присутність бону в епосі свідчать такі його складові: засновник бону Шенрабміво; країна, що розташована на півночі Тибету; сакральне число – тринадцять; Гесар як один із чотирьох правителів світу – рівнозначний положенню, яке займає Шенраб; уявлення про небо як про Високе блакитне небо; уявлення про іноземне походження і епосу, і його головного героя; оповідачі, послідовники бона, які могли бути заклинателями погоди, виконавцями поховальних обрядів; здатність передавати дар від батька до сина або отримувати його дивним засобом, або навчатися йому уві сні. Їхній зовнішній вигляд відповідав зовнішньому вигляду бонських священиків. Всесвіт складався з трьох світів: Верхнього світу, де мешкали боги і їхні правителі; Середнього світу, де жили люди; Нижнього світу – місця перебування лу або нагів. Бон традиційний представлений у багатьох своїх проявах і в тибетському героїчному епосі.

У бонській традиції опис створення всесвіту міститься в тексті Дзод пхуг (перші шість розділів), що входить до складу бонського Канону. Цей текст переклав з шаншунгської мови і відкрив у 1017 р. Шенчхен Луга, який отримав його від Дранпанамкхі (VIII ст.). У XII столітті Дзод пхуг прокоментував учитель Матон Джокам.

Всесвіт виникає із семи (двох, п’яти, дев’яти) яєць. На початку всіх початків був Намкхатогден-пх’ьод Сум дже. Йому належали залишки п’яти причин. Ці залишки зібрав батько Кхріг’ял-кхугпа, легенько видихнув із звуком “ха”, з якого виник вітер. Оскільки вітер швидко обертався у вигляді колеса світла, з’явився вогонь. Від холодного вітру і гарячого вогню з’явилася роса. На крапельках роси збиралися порошинки. Вони, збивані вітром, який носився у просторі, нагромаджувалися і виросли до розмірів гір. Так був створений світ батьком Кхріг’ял-кхугпою.

З суті п’яти причин виникли яйце світла і яйце темряви. Яйце світла мало вигляд куба і було таким великим, як бик. Батько розбив яйце світла колесом світла. Від удару колеса по яйцю іскри світла розсіялися у просторі. З’явилися боги тхорса і від променів світла, що світило вниз, з’явилися боги дарса. Із серцевини яйця виник Сідпа Сангпо-бумкхрі – біла людина з бірюзовим волоссям. Він був царем буття. Чорний Калпамедбум розколов яйце темряви у мороці. З’явилося чорне світло, що спричинило незнання і млу. Чорні промені, спрямовані вниз, породили невігластво і божев-

ілля. Із серцевини яйця з'явився чорний Мунпа-зердан – людина чорного світла. Він був царем небуття. Ось ці двоє стали батьками богів і демонів.

З п'яти причин виникли роса і дощ та перетворилися на океани. Оскільки вітер дув і рухав води океану, то на поверхні утворився міхур розміром з намет, в якому містилося блакитне яйце світла. Коли воно саме по собі тріснуло, з'явилася бірюзова жінка. Сангпо-бумкхрі дав їй ім'я Чхулчам-г'ялмо. Вони з'єдналися, не нахиляючи голів, не торкаючись носами, і породили диких тварин, звірів і птахів. Вони об'єдналися, схиливши свої голови і торкаючись носами, і народилося у них дев'ять братів і дев'ять сестер. У роду спадкоємців дев'яти братів з'явилися: боги небес; предки клану Му, з якого походив і Шенраб; прародитель царів Тибету; предки гірських божеств. У роду спадкоємців дев'яти сестер з'явилися: прародителі людини, богиня життя, п'ять богів – захисників людини, матінка духів – захисників коней, яків, овець, козлів, дверей і богиня вогнища.

Зі своєї тіні правитель темряви створив для себе дружину Тонгжам-нагмо, і з'явилася вона в середину безмісячної ночі. Вона – цариця темряви. У цієї пари народилося вісім синів і вісім дочок. Від їхніх нащадків з'явилися демони. Кожен зі світів білих богів і чорних демонів складався із чотирьох небес, де вони жили кожний на своїй стороні. Людиною рухають полярні сили: буття і небуття, біла і чорна, прагнення до добра і зла.

Бонський пантеон очолюють чотири благі божества: Сатріг-єрсанг – богиня, інше її ім'я Чхулчам-г'ялмо, Шенлха Одкар – Біле світло бог шенів – наставник Шенраба-міво в світі богів, Сідпа Сангпо-бумкхрі – прабатько, прародитель богів і інших істот, Шенраб-міво, рятівник і провідник світу людей. У тексті Зерміг вони описуються як божества спокою. Цим божествам протистоять п'ять божеств гніву: Лхагодтхогпа і дві його іпостасі – Балсангампа і Цочхог-к'ягінг, а також Гекход і Пхурба. Гекход – гірський бог, що мешкає на горі Тісе, і син Лхагодтхогпи. Згідно міфу, він спустився з небес на Тісе у вигляді яка, і гора поглинула його. Гекход перетворився на гнівне багатоголове і багаторуке божество. До нього волають як до завойовника демонів, божества Бал, правителя трьох світів, який перетворюється або на орла, або на могутнього лева, або на безстрашного тигра, дикого яка, велетня з тілом чистим, як гірський кришталь, з тілом чистим як вогонь. Згідно міфу, конфлікт між богами і демонами завершився шлюбом. Лхагодтхогпа одружився на Юман зі світу демонів. У них народилися Гекход та інші діти. Але Юман залишає чоловіка і дітей та повертається до світу демонів. Гекход відправляється до демонів, у гніві вбиває Юман і повертає батькові перстень. Так боги були опоганені вбивством. Засмучений Гекход проковтує сонце і місяць, утримуючи сонце під правою щокою, місяць – під лівою, і засинає у повній пітьмі в замку, оточеному дев'ятьма стінами:

“Він спить ночі і місяці і не прокидається,
Він спить місяці і роки і не прокидається,
Демони готові світ богів нищити.
Над світом темрява розстилається.
Боги на нараду збираються.”

Куб'і-манкі, витягнутий як веретено, з очима як отвір у голки, який осідлав павука з повіддями з павутини, вилив із ковша розплавлену бронзу у вухо Гекходу. Той поворушився, прокинувся; павук налякався, стрибнув; від несподіванки Куб'і-манкі впав з павука. Гекход розсміявся, а сонце і місяць вислизнули назовні:

“Сонце і місяць засяяли, пітьма розсіялася,
Тому що Гекход прокинувся, світ богів світлом сповнився”.

Куб'і провів обряд очищення: обмив руки Гекхода із ковша, наповненого кров'ю тринадцяти жертовних тварин. Так Гекход очистився від гріха вбивства матері, а боги – від осквернення.

Пхурба – п'яте божество в групі божеств гніву. Це персоніфікація пхурбу, головного атрибута в ритуальній практиці бонців. Зображається кинджалом із тригранним лезом і рукояттю у вигляді антропоморфної голови і рук. Згідно легенди, давним-давно в одного царя було два сини-близнюки: Тагламебар – добрий і Дашагріва – злий. Дашагріва весь час прагнув заподіяти шкоду батькам і Тагламебар вирішив їх захистити від свого брата. За порадою великої богині він призиває Пхурбу для захисту батьків, той перетворюється в пхурбу – ритуальну зброю і перемагає Дашагріву.

Крім божеств спокою і гніву, у складі бонського пантеону присутній розряд охо-

ронців бону (бон срунгма), з'єднаних в іконографічну групу "вісім видів охоронців-захисників бону" (бон к'ьонг срунгма дебг'яд). Їх називають как'ьонг або "захисники слова Шенраба". В їхні функції входить заступництво і захист бонського вчення. Головні серед них – божества, що мають назви ма, дуд, цен, бал.

Ма або Мачхог Сідпа-г'ялмо шанували як захисницю вчення бону, бонської традиції. Її введення до бонського пантеону пов'язується з ім'ям Шенчхена Луги.

Дуд або Мудуд Б'ямпа-кхрагмго – не зовсім зрозумілий образ. Зображається верхи на ведмеді і з сокиркою у правій руці. Стверджується також, що це божество прийшло від мин'ягів (або тангутів).

Цен або Ценг'ял-янівер – глава групи духів цен, мешканців скель; до функцій духів цен входить покарання порушників клятв, обітниць. Його ще називають Брагцен-марпо або Червоний цен скель, або Брагцен – господар життя. Цен з'явився з мідного яйця. Зображається у вигляді червоного вершника, верхи на червоному коні, в золотому сідлі з бірюзовими поводами або ж верхи на чорному коні з білими копитами. Атрибутами божества можуть бути стріли, лук і спис, або ж аркан і сова. Волосся на голові червоне, здиблене, він червоноокий, насилає причинну, випускає з пащі червоний вітер, тіло покрите шкіряним плащем і житло в нього – фортеця зі шкіри; або ж волосся розвівається, а тіло покрите червоним шовковим плащем. Божество супроводжують триста і шістдесят духів цен; його тварини – лиси й лисиці, олені, ховрахи, собаки або ж вовки, лисиці мідного кольору і сови. На ворогів бону Ценг'ял насилає сов – червоних птахів ценів. Шенраб-міво зв'язав божество обітницею і наказав йому бути захисником свастики бону. Ценг'ялу жертвують сідпе до – "до буття" – хрестовину, сплетену з ниток, в основи якої кладуть г'янгбу, стрілу, зображення овець і козлів.

Бал – це група божеств бонського пантеону з розряду дрегпа. З цієї групи походять і Гекход, і Балса-нгампа. Божества бал існують у вигляді велетнів, як Гекход і Балса, велетнів-жінок, які з'явилися на світ із дев'яти яєць, а також і у вигляді карликів, як Куб'і та інші. Бал-велетні охороняють головні сторони світу. Швидконогі велетні-жінки карають ворогів бону, лякаючи їх зловісними голосами і розриваючи тіла на дрібні шматочки. Бал-карлики – мудрі, вони охоронці скарбів і зброї. Відомий також Балг'і Гарба – синій коваль Бал – бог ковальської справи, що живе в печері гори Бал. Балса – головна сила космічного порядку – синя чотиринога фігура з дев'ятьма головами, вісімнадцятьма руками. Його очі метають червоні вогніблискавиці, вуха вергають громи, з ніздрів віють чорні вітри, грізний град сиплеться з язика, його жертовне дерево – ялівець, дим жертовного вогню – шлях Балси і восьми божеств дебгйа на землю і назад на небо. Бал Тагламебар, або Шугаючий вогнем тигр Бал – сама відома іконографічна фігура. Це чорне тигроголове божество зображено в язиках полум'я. На ньому – чорний шовковий плащ, тигрові і леопардові шкури, у правій руці полум'яніюча куля з металу, а в лівій – тагро (?). Тагламебар, дев'ять швидконогих велетнів-жінок та Сідпа-г'ялмо є персонажами щорічного новорічного чаму.

До складу персонажів пантеону, так званих "захисників бону" ("захисників вчення бону") належить і Пехар, який у буддійському пантеоні виконує функції чхойк'ьонга, або "захисника дхармы (вчення)". У бонському пантеоні Тагламебар вважається чхойк'ьонгом, або "захисником учення свастики бон".

До "захисників учення" бону належать деїфіковані історичні особи, діячі різних буддійських шкіл Тибету, зокрема карма і гелук. Як бонський чхойк'ьонг виступає Дакпа-сенге (1283–1349 рр.), перший вчитель у традиції школи шамар карма (або червоних шапок). Цей учитель у традиції бон вважається сином дружини Шенраба і демона попри те, що він дев'ять разів утілювався в лінії вчителів червоношапочних карма. В іконографічних роботах Дакпа-сенг має такий вигляд: буддійський ченець верхи на коні, його атрибути – прапор і чінтамані, або "коштовність, що виконує бажання". Таку ж еволюцію пройшов у традиції гелук, учитель Дакпа-г'ялцан, якого вважали втіленням панчхена Соднам-дакпи (1478–1554 рр.) і який був суперником далай-лами V при визначенні істинного переродження Йонтан-г'яцхо (1589–1617 рр.), далай-лами IV. Обставини смерті Соднамдакпи не відомі, але після смерті він перетворився в Дорчже-шугдана – божество,

що вважається захисником і покровителем учення гелук.

Під час виконання передноворічного чаму однією з фігур у танці є правостороння свастика бон, яку відтворюють його учасники під час руху. Божествам – "захисникам бону" приносять у жертву п'ять видів особливих предметів, дев'ять видів їжі, дев'ять видів смол, три (п'ять) видів отрут, вісімдесят один (або ж дев'ять разів по дев'ять) видів дерев, металів.

У боні, як комплексі традиційних вірувань, існує ціла низка самостійних культів, які сприймаються як складові культу природи. Культ богині матері є втіленням культу природи – уособлення різних небесних і атмосферних явищ, рослинного і тваринного світу. В бонській міфології існує образ богині Лумо, персоніфікованого жіночого начала, з яким пов'язано приведення до ладу всього сущого і створення всесвіту. В тексті Лубум описується, як божество трансформувалося: небо утворилося з голови Лумо, місяць – зі світла її правого ока, сонце – зі світла її лівого ока, планети – з верхніх зубів. Коли Лумо розплющує очі, починається день, коли їх заплющує, приходить ніч. З інших її дванадцяти верхніх і нижніх зубів виникли місячні місяці. Грім народився з голови, хмари – з дихання, на дощ перетворилися сльози, вітер з'явився з ніздрів, п'ять океанів – із крові, вени постали ріками, тіло – землею, а кістки – горами.

До водної стихії, як і Лумо, належить богиня Чхулчам, відома в бонській традиції під кількома іменами, що відбивають її земне (Сатріг-єрсанг), космічне (Сідпа-г'ялмо), родове (Гунгцхунма, Анігунглхайг'ялмо) походження. Цю богиню вважають праматір'ю істот, великою матір'ю всіх божеств, вона стежить за космічним порядком у всесвіті, вона дружина небесного бога. Від їхнього шлюбу виникло двадцять сім яєць, з яких народилося двадцять сім (три рази по дев'ять) богинь. Чхулчам і двадцять сім її дочок – дійові особи чаму; вона ж ще учасниця чаму, присвяченого Шенрабу-міво. Коли ця богиня виступає в іпостасі родового божества, то до неї звертаються з проханням з'ясувати причину хвороби хворого, допомогти успішно вести справи. Крім того, вона є головною дійовою особою під час ворожінь на весіллях.

Божеств групи бал (Гекхода і Балсу, велетнів і карликів) можна вважати глухим віддзеркаленням подій міфічного часу – протистояння Бал лха і Бал са; їх спільним протистоянням дуд. Божества бал пов'язані з хаосом, звідки їх хтонічні якості (велика кількість голів, рук, ніг), їх маргінальне положення після остаточного створення світу, зв'язок з горами.

У бонській традиції змія символізувала Нижній світ, лев – Середній світ, птах – Верхній світ і Небо взагалі. Культ хазяїна місцевості – ландшафтного божества, що мешкало в найбільш значимій точці конкретної місцевості, презентований культом гірських божеств, де дух носить ім'я тієї гори, втіленням якої він є, або богиня носить ім'я озера, де вона мешкає. Хазяїн місцевості регулює погоду в місцях його шанування, заохочує дітонародження, він же забороняє жінкам підійматися на гору під час здійснення ритуалів очищення.

Культ тварин представлений їздовими тваринами (конем, ведмедем). Окремі персонажі пантеону – свитою божеств у вигляді різних тварин (лисів, лисиць, вовків, собак, яків, биків, козлів, овець і т.п.), жертовними тваринами (тринадцятьма). Про цей культ свідчать також звірині маски чаму, назви фігур руху його учасників. Крім цього, священними птахами бону є сова, сокіл, зозуля. В одній з версій міфу про Шенраба, останній в образі блакитної зозулі сів на голову Сідпа г'ялмо, тричі стрепенув крилами, два промені (білий і червоний) проникли в тіло матері через тім'я. І як тільки Шенраб-міво народився, він заговорив таким же мелодійним, як у зозулі, голосом. Шанування зозулі збереглося і в буддійській традиції. Щороку на весні до храму Б'яса, або Землі птаха, що присвячений Нампарснангбе, або Всеосвітлюючому, з Лхаси відправляється урядовець з невеликою свитою, щоб засвітити масляні лампади у храмі і пожертвувати зерно зозулі. Цей храм у Х ст. був побудований за наказом Палкхорцена, останнього представника царської лінії правителів Тибету. До священних птахів належить і гірська куріпка, про яку згадується в міфах про створення світу.

Культ рослинного світу презентований культами верби і тополі – священних дерев Шенраба-міво, що пов'язані з його народженням. Ялівець називають "дерево

богів – ялівець, чиє листя з бірюзи". Це священне дерево бонців і один з найпоширеніших символів бону. Ялівець – обов'язковий атрибут ритуалів і обрядів. Дим від його курінь – це шлях до світу богів і жертва богам. Оскільки він вічнозелений, то символізує вічність бону. До числа священних рослин належить цхе – різновид ефедри. Усього ж відомі дев'ять рослин обов'язкових до використання під час очисних обрядів. Крім цього, серед дерев, що приносять у жертву "захисникам бону", нараховується вісімдесят один вид дерев. Образ світового дерева присутній в описах про початок війни між богами і демонами. Світ був розділений навпіл. Та половина світу, де жили боги, називалася Є і там жив Єчже Монпа (або Кхрі-г'ял кхугпа), половина ж демонів називалося Нгам і там жив Нгамчже Цольпо (або ж Медбум-нагпо). На кордоні між світами виросло дерево – чи то фруктове, чи ні. Листя на ньому було з шовку, плоди – із золота, сік – як нектар, кора служила одягом. Колючки були зброєю, а квіти надзвичайно дивовижними. Воно послужило причиною війни між світами Є і Нгам і з'явилося першим оскверненням світу богів отрутою світу демонів.

Бон як шаманський комплекс включає специфічні явища релігійної практики, під час якої шаман – посередник між людьми і духами, увійшовши до екстатичного стану, ставав утіленням цих духів і повідомляв людям їхню долю. Практика бону складається зі смерті, народження, весілля, хвороби – обрядів життєвого циклу, для здійснення яких потрібен посередник, а також культів неба і землі, локальних божеств, промислових культів, культів історичних осіб, людей загиблих не своєю смертю, епічних персонажів як складових шаманства. Ця буденна практика складається з: мо – ворожіння, цій – пророкування, то – ритуалу, пх'яд – визначення.

Бон відомий також як чорний, так і білий. Білим боном (бон кар) називають бон, що опинився в активній взаємодії і взаємовпливі з буддизмом. Виконавці обрядів можуть належати до білого бону або до чорного, що не завжди супроводжується протистоянням. Бонські обряди виконують чоловіки і жінки. В долині Чумбі, Сиккимі та Бутані їх називають паво (чоловіків) і нєн-джомо (жінок). Виконавці, які належать до різних гілок бону, відрізняються зовнішнім виглядом: капелюхами, одягом, атрибутами, хоча зовнішній вигляд може залежати від обряду, що виконується, і божества, до якого волають.

При заклинаннях Пх'інг-карба, божества відомого під кількома іменами, у тому числі і під ім'ям Мачхенпомра – гірського божества, виконавці обряду надягають пх'інгшва – повстяну шапку (високий широкополий головний убір із сірої повсті, прикрашений у верхній частині жовтою стрічкою). Це може бути і жорсткий капелюх з іншого матеріалу, але покритий срібною фарбою. З полів такого капелюха попереду звисають чорні торочки, що закривають очі і ніс жерця. При воланні до божеств групи цен жерці вдягають призматичної форми шапку із парчі, на якій спереду нашиваються зображення очей. Часом до головного убору деяких бонців кріпиться металева конструкція, що нагадує роги оленя. Така специфіка бонських капелюхів нагадує головні убори бурятських шаманів під час обряду посвяти в шамани (шанар).

Шаманська хвороба є складовою долі майбутнього шамана. Обранець хворіє на неї або в дитячому, або в юнацькому віці. У підлітковому віці він може проходити і обряд ініціації. Про це свідчить одна з бонських історій. В ній ідеться про хлопчика дванадцяти або тринадцяти років, який виявився обранцем, що засвідчили його вуха незвичної форми – ослячі. Його викрадають демони. Разом з ними хлопчик протягом дванадцяти або тринадцяти років подорожує по всьому Тибеті. Коли хлопчик повернувся до людей, він знав імена духів, місця їх перебування. Він опанував надприродними силами, що дали можливість йому спілкуватися з духами і після повернення.

Відгомони шаманського трансу відчуваються при виконанні поховальних обрядів бону. Під час цього обряду бонець – виконавець обряду посилає свою душу в інший світ, щоб визначити долю, яка чекає небіжчика і, якщо в цьому буде необхідність, звільнити його від ворожої сили злих духів. Іноді під час обряду мотузка одним кінцем прив'язується до руки жерця, іншим – до відрізаної ноги жертовної тварини, що також нагадує елементи деяких шаманських обрядів. Така мотузка втілює "шлях" руху в інші світи. Мотузку в тибетській традиції можна також співвіднести з мутхаг – "мотузкою му" (драбиною му), по якій архаїчні

царі Тибету спускалися на землю, а після смерті поверталися на небо. Трігумценпо – тибетський цар – перший, який залишився на землі, оскільки під час бою із стаєнним випадково перерізав мотузку і тому був убитий.

Паралеллю цьому є новорічні обряди у Лхасі і провінції Цанг, коли по мотузці, головою вниз, у Лхасі спускалися по черзі двоє людей, в Цанзі – троє. Аналогом наведеному опису може служити частина бурятського обряду шанар, коли посвячуваний в шамани підіймався на березу Матидерево, а потім спускався вниз головою. Але заздалегідь він діставав ротом із трьох спеціально зроблених кубел три яйця, з'їдав їх і тричі кував. Зозулею кує і тувинський шаман після того, як, очистивши бубон і взуття курінням, приступає до камлання. На зозулю обертається і Шенраб-міво під час свого втілення в світі людей, коли він опускається на дерево.

Світ у боні – тричастний. На білій половині, вгорі, живуть лха; у проміжному світі мешкають нян; на чорній половині, внизу, живуть лу і сабдаги. Лха мешкають також і на білосніжних вершинах; дуд – на чорних скелях у горах; на червоних скелях живуть цени; на гірських лугах – шібдаги та юллха. Божествам бонського пантеону властиві об'єднання в так звані братства і сестринства.

Увесь світ заповнений духами і божествами, які визначають побут і соціальну структуру бонського всесвіту і є подвійними за своєю природою. Відома група трьох мамо – "матінок-чорних жінок", які їдуть верхи на дев'ятиголовому залізному вовку, дев'ятиголовому тигрі, дев'ятиголовій мідній собаці. Вони запобігають хворобам, від яких страждають люди і тварини, але до них же звертаються з проханням пролити на ворогів синьо-червоний дощ хвороб і розсіяти насіння хвороб, епідемій, епізоотій. Їм жертвують до хрестовини з ниток на опорі. Відома також група "п'ять сестер хвороб". У кожної з них мішки з хворобами, навколо них вихори із заразою, вони насилають божевілля, проказу, водянку, дизентерію, жовтяницю. Їх також називають "п'ять господинь опоганення".

До групи найдавніших бонських божеств належать гінги. Їхній начальник – Сргодаг цангпа карпо, або Білий чистий господар життя. На ньому – плащ із пір'я стерв'ятника, у руках – мотузка із сонячного проміння і ніж. До духів гінг належать пхо гу-"дев'ять чоловіків" і мо гу-"девять жінок ", які є хранителями заклинань. У групі божеств бал існують богині зема гу-"дев'ять швидконогих", г'яма гу-"дев'ять богинь-велетнів". Гарба-накпо, або Чорний коваль живе у печері бал, його супроводжують дев'ять братів.

До складу іконографічної групи срунгма, або "хранителів" – захисників бону входять персонажі, які є духами людей, померлих не своєю смертю. За легендою, Брагмар дубчхен – відлюдник, що жив у печері, загинув від рук розбійників. Його душа перетворилася на злого духа – Брагмар цена, який переслідував убивць і членів їхніх сімей.

До числа найдавніших божеств Тибету, крім згаданих гінгів, належить група верма – гнівні і безстрашні духи, чиє місцеперебування – ла це (еквівалент обо) – купа каміння на гірських перевалах. Це духи шляху воїнів, шляху армії, що відбиває напад. Верма у вигляді гострозорої золотої сови – це дух – захисник розвідників. Верма захищають подорожніх у дорозі, допомагають перетинати перевали і водні перешкоди, оберігають від злодіїв і розбійників. Їм жертвують зображення яка, вівці, козла, виготовлені з рисового тіста, масло, їжу, фрукти.

Згідно з тибетськими віруваннями, в тілі людини знаходиться три душі, але одна з них, ла, може залишати тіло свого господаря і подорожувати. Ла може знаходитись у будь-якому предметі, тварині, рослині, озері, птахові, дереві тощо. Втіленням ла тибетського народу вважається бірюза, яка постійно так чи інакше згадується і як атрибут, і як характеристика персонажа.

Головні атрибути бонців – барабан і дзвоник. Відомі пх'єд нга або "напівбарабан" і нга чхунг – барабанчик. Пх'єд нга виготовляють із сиром'ятної шкури сайги, що натягнута на обичайку і стягнута на звороті мотузками. До барабана додається вигнута стукачка (колотушка). Під час дійства барабан підносили до обличчя зворотним боком, а стукачкою били по лицьовому. Шанг – плаский бронзовий дзвоник, у який дзвонять розтрубом догори. В оповіданні про Шенраба і його учнів, які літали на восьмиосному колесі, швидше за все в

традиції білого бону, барабан був замінений колесом – буддійським символом. Пх'єд нга використовувався під час ворожінь – визначення долі хворого. Причому на поверхню барабана наносилися заздалегідь імена духів і богів і розкреслювалися поля, розділені на чорне і біле. Для ворожіння користувалися зернами ячменю або пшениці і молоком.

Виникнення деяких бонських божеств із яєць має паралеллю народження шаманів з яєць, або виховання душ шаманів у кублах на світових деревах. Можна припустити, що до – хрестовина з ниток на опорі співвідноситься з уявленням про світове дерево, що росте на світовій горі на кордоні двох світів. Якось Пхйвау Янгкар заліз на Делкар, верхівку світової гори (гори буття, гори життя), осідлавши вівцю і тримаючи стрілу богів з оперенням із білого пір'я. Він побачив дерево, яке ніхто не помічав, і прийшов до висновку, що буде війна між богами і демонами. Крім того, до використовується віщунами погоди.

Серед найважливіших обрядів бону: луд – обряд жертви-заступника, лха санг – куріння богам, кхру сол – обряд посвяти в паво або нєн-джомо. Лха санг може відбуватися вранці. За текстом лха сангу запрошуються всі божества, названі на початку тексту. Їм жертвуються торма – жертовні хлібці, пахощі і велика кількість виготовлених із тіста зображень людей і тварин. Після колективного жертвопринесення всім духам, жертви приносяться кожному духу окремо. Виконавець обряду різким рухом руки випліскує в повітря маленьку чашу, наповнену ячмінним пивом і шобу (жертовний хлібець конічної форми), а потім знову її наповнює. Після приношення кожному персонажу пантеону запрошуються головні божества бону: Всеблагий, або Кунтузангпо; Грім – дикий лха, або Лхагодтхогпа; Вогонь променисте світло, або Одзер пагме; Господиня свастики, або Юнгдрунг пх'югмо; потім учителі бону, далі тертони – "відкривачі бонських текстів" і всі духи мамо.

Бон кхрусол – це обряд, що здійснюється при посвяті в паво і нєн джомо тих, хто на це має право за народженням, тобто в роду був практикуючий. На початку обряду збирають разом квіти, цілющі корінці і кладуть у посуд, наповнений водою. Цей посуд обертають білим церемоніальним шарфом (хадаком). Навколо отвору обв'язують нитки з білої вовни. Висвячуваний ставить посудину на долоню лівої руки, а правою обертає маленький барабанчик, закликаючи захисників бону зійти в чашу. Коли посуд починає тремтіти, це означає, що божества прибули. Церемонія завершується тим, що водою кроплять висвячуваного і голови присутніх на обряді. Деякі з них п'ють цю воду, омивають нею очі. Під час церемонії звертаються до Цхелха – Лха життя. Виконавці обряду покривають голову невеликою кількістю вовни.

У бонській традиції число дев'ять і похідні від нього числа: вісімнадцять, двадцять сім, вісімдесят один, не зважаючи на такі як три, чотири, сім, вісім, дванадцять, тринадцять, домінують над іншими сакральними числами, що характерно і для бурят, і для тувинців. У бурят в одному з варіантів обряду шанар присутні дев'ять хлопців і дев'ять дівчат – дітей богів, встановлюється вісімнадцять беріз. На дереві Мати береза в пташине кубло укладали дев'ятеро яєць, виготовлених з вати і овечої вовни. У тувинців під час весняних обрядів шаман просив у Землі силу для двадцяти семи хлопців і дівчат.

Головний символ бону – правостороння свастика. І обхід священних об'єктів здійснювався у бік, протилежний руху сонця. В тувинській традиції під час вигнання з юрти "сірої душі" на сорок дев'ятий день після поховання небіжчика хто-небудь, хльостаючи по юрті червоним батогом, обходив її проти сонця. Так само обходив юрту і шаман, ударяючи в бубон.

Весільні обряди в різних районах Тибету відрізняються один від одного. В бонській традиції весільний обряд був описаний ученим-бонцем на ім'я Конгтрул Йонтан-г'яцхо (1813–1899 рр.). Згідно міфу, весільний обряд з'явився внаслідок одруження людини на богині. Коли наречена залишала світ богів, батько подарував їй стрілу, мати – веретено, брат – бірюзу, а лха бон, жрець у світі богів, вчинив ритуал янг гуг – кликання суті удачі. Наречена або наречений, залишаючи рідну домівку заради щасливої події, могли забрати із собою удачу і багатство. Удачу могла забрати з обійстя і тварина, призначена на продаж. Тому, наприклад, в Амдо, існував звичай, згідно якого, щоб уберегти щастя, з гриви коня, призначеного на продаж, виривали

волоски і прив'язували до ручки власної домівки.

Янг тісно пов'язане з вівцею. З нею асоціюється уявлення про щастя, успіх, фортуну, талан, багатство. Вівця з'явилася в світі, тому що так схотів Ємон-г'ялпо (перша істота, яка з'явилася у світі), аби в світі виникло щось корисне для людини. Таким чином у світ прийшла вівця і вона стала главою духів – захисників усіх овець.

Під час весільного ритуалу вовняна нитка – мутхаг прив'язується до тім'я нареченого, а блакитна нитка – янгтхаг прив'язується до тім'я нареченої. Наречений тримає стрілу, жертвує пиво і торма губілха – "п'яти богам захисту людини". Наречена тримає веретено, жертвує сир і пх'ємар – суміш просмаженого ячмінного збіжжя і масла. Виконавець обряду дає нареченому шматочок золота у вигляді кільця або сережки – ла сер (душу – золото), наречену обдаровує бірюзою – ла г'ю (душею – бірюзою). Наречений і наречена сідають на білу повсть, на якій зернами ячменю викладена свастика. Весільний обряд одночасно є і обрядом збереження удачі.

Згідно міфу, стріла, веретено, мотузка му і мотузка янг виникли таким чином. Тут, вгорі, в одній з долин, від союзу Прекрасноликої матері буття і Прославленого барана, відомого як Пхйва, з'явилися три небесних яйця. Із золотого яйця виникла золота стріла з бірюзовим опереням, з бірюзового яйця – бірюзова стріла із золотим опереням, з білого яйця – золоте веретено. Від небесного проміння світла і вологості океану з'явився білий жмуток. Він почав витягуватися, його став прясти вітер і витягнуте обвилося навколо дерева. Ці прядені нитки назвали мутхаг і янгтхаг. Обряд завершується словами:

"Ми двоє, чоловік і жінка
Маємо стати як озеро і його богиня,
Хай людина і боги не розлучаються,
Як сонце і місяць, що в небі мешкають,
Хай людина і боги не розлучаються,
Як снігова левиця і снігові вершини,
Хай людина і боги не розлучаються,
Як тигр, що таїться в лісах, і ліс,
Хай людина і боги не розлучаються!

І хай не спаде золота колона життя чоловіка,

І хай не спаде бірюзова основа життя жінки!"

Дві прядені нитки відповідають двом промінням світла, які випустив Шенрабміво в образі зозулі, сівши на голову богині Сідпа г'ялмо, готуючись прийти у світ людей. Стріла – символ чоловіка, чоловічої статі; веретено – символ жінки, жіночого начала. При народженні в родині хлопчика або дівчинки ці предмети використовуються як обереги. Такий самий звичай існує і в алтайських народів. Ритуальні стріли приносять у жертву ла цэ на перевалі, при цьому здійснюють лха санг. До стріл прикріплюють зображення лунгта ("кінь-вітер") – символ успіху з віддрукованим текстом з ритуалу янг гунг.

Чам (тиб. 'cham) – релігійна містерія Тибету, в її бонській традиції, яку реставрував у 1970 р. Лунтог Данбі-нїма, засновник і настоятель Монастирського центру бон в Індії. За плечима вчителя був досвід участі в чамі. В одному з бонських монастирів в Амдо (ТАР) він пройшов шлях від чамджуга, того, хто знаходиться в кінці ряду виконавців, до чампона, глави виконавців – того, хто очолює чам. Ма г'юд цхог чам, Зема гу і Шенраб-міво юнгдрунг гу чам вважаються найважливішими серед бонських містерій.

Ма г'юд цхог чам (містерія жертвопринесення нащадкам по материнській лінії) – це частина бонського езотеричного ритуалу, мета якого – досягнення духовної досконалості. Під час чаму виконавці надягають чорні капелюхи. Танець чорних капелюхів присутній у чамі всіх буддійських шкіл Тибету. Цей танець присвячений розтину цхога (букв. "збір", "зібраний"). Цхог є жертвопринесенням божествам-покровителям. Його виготовляють із цзамби, масла, сиру, сушених фруктів і чангу (тибетського ячмінного пива). Спочатку виконання цього чаму було таємним. Але з XV ст. він поступово набуває відкритого характеру і стає частиною щорічного свята у монастирях. Співи, музика, рухи пов'язані з традицією, створеною родом Шен, який вважається прямим нащадком лінії Шенраба. Танець чорних капелюхів виконувався в п'ятнадцятий день п'ятого місяця під час свята Дзамлінг пх'ідсанг, коли всі оракули країни Снігів входили у транс, а всі божества-покровителі збиралися на бенкет у монастирі Сам'є і грали в кості на душі людей. Віщуни подорожували по всіх світах всесвіту, нищили демонів, довідувалися про долі

людей, а після повернення у світ людей розповідали про них тим, хто запитував. Це був день поминання всіх померлих і прорікання доль на майбутнє. Виникнення свята, згідно усної традиції, співвідноситься з часом царя Лангдарми.

"Як тріумфує
Великий барабан цхога.
Ей, ей сонмища всіх гнівних божеств
Прийдіть, щоб знайти цхог.
Сонмища матерів-богинь бал
До вашої уваги – цхог.
Обожнюванному роту
У розкритий простір
Врятований світ
Жертвується як цхог.
Ширяючий як орел
Приречений цхог
Стрибаючий як лев
Розітни його зараз.
Хто крадеться як тигр
Скуштуй його.
Сліпуче люті
І гнівно явленні,
Все, що повинне бути зробленим,
Хай це виконається сьогодні.
Вищі боги небес,
Зійдіть на небо
І в середині, чотири види діянь
Здійсніть їх!
Хай ті, хто сягнули блаженства
Змиють наші погані пристрасті!"

Чам Зема гу, або Чам дев'яти швидконогих пов'язаний з іншим видом обрядів. У бонських монастирях Тибету до 1959 р. у цьому чамі брало участь двадцять сім учасниць, які символізували двадцять сім богинь. Це ті самі богині, що з'явилися на світ з такої ж кількості яєць після шлюбу Лхагодтогпи, Грому дикого лха та Чхулчам, або Хранительки вод. Він – чотириголовий, восьмирукий, темносиній; його головний убір прикрашений вісьмома планетами; у зачісці – місяць і сонце, сережки у вигляді свастики. Вона – тисячорука і тисячоголова.

Чам Монастирського центру бону (Індія) виконується дев'ятьма учасниками. Вони з'являються під час дії на майданчику в масках дракона, змії, галки або глушиці, лева, ведмедя, вовка, тигра, орла, богині лу або макари. Їх очолює Чхулчам (або ж Сідпа – г'ялмо). Кожний із персонажів чаму має визначений колір та атрибут: синя Драконица тримає ногу макари або лумо; зелена Змія тримає крило орла; чорна Галка або Глушиця тримає червоний кіготь; біла Левиця – аркан; Ведмедиця – пасмо із залізного волосся; червона Вовчиця тримає крило яструба; темно-коричнева тигриця тримає шкуру злого духа; жовтозелена орлиця тримає барабан і дзвоник або ж хлопчика і дівчинку; зелено-блакитна Лумо або Макара тримає віяло. Мета містерії – заспокоїти небо, заспокоїти землю, що й здійснює бонський священик, персонаж чаму, під звуки чотирьох барабанів, шанга-дзвінка і г'ялінга-труби. Ці персонажі крадуться тигром, стрибають левом, вони спокійні й гнівні, обходять навколо гору вогню, вони вітають і раптом удар блискавки, і раптом необхідність витягувати стрілу. Можливо, в основі цього чаму лежить обряд освячення, коли його адресатом був колектив.

Шенраб юнгдрунг гу чам – Чам дев'яти свастик Шенраба з'явився в XV столітті. Ввів цей чам до бонського ритуалу Няммед Шейраб-г'ялцан (1356–1415 рр.), засновник монастиря Манрі. Вчитель побачив уві сні, як танцюють боги, а потім показав їхній танець учням. Чам виконувався в монастирі Манрі до 1959 р. Містерія відбувалася один раз на рік, 29 числа 12-го місяця. Цей маскований танець представляє дев'ять головних срунгма – захисників бону на чолі з богинею Сідпа-г'ялмо (Чхулчам) в її головній іпостасі. Першою призивається Сідпа-г'ялмо, глава цієї групи. За нею слідує решта божеств: Мудуд – проводир демонів, Цен – начальник ценів, Абсе-г'ялба – ще один начальник ценів, Нїнпанг-сад – цар Шангшунга, Дзамгон – блакитний Дзамбала, Шелкхрабчан – можливо Пехар, Дагпа-сенге – дух буддійського ченця, Тарго – гірський бог. Поки звучить волання до Сідпа-г'ялмо – Цариці буття, чампон, предводитель чама, рухається один, виписуючи рухами танцю свастику. Діючі персонажі чама, з'являючись на майданчику, крадуться тигром, стрибають левом. Звучать по наростаючій удари барабана (від одного до шести), на третій удар витягується меч, на четвертий удар витягується стріла. У буддійській традиції передноворічний чам також виконується 29 числа 12 місяця і символізує церемонію вигнання злих духів. Містерія – розповідь про переслідування буддизму царем Лангдармою і про вбивство його

ченцем Палг'і-дорчже. Розтином лінги – жертви, втілення зла, накопиченого за рік, займається Тагламебар, бонський вчитель і персонаж пантеону – тигроголовий і в язиках полум'я – виконавець кульмінаційного дійства чаму в буддійській редакції.

Бон – чужий, зовнішній (тиб. phyi-ba), співвідносять, насамперед, з іранськими запозиченнями, іранським культурним впливом, що проникав через Шангшунг, велику територію на півночі і північному заході Тибету. В житіях Шенраба-міво – Досконалого жерця розповідається, що він народився у Пасаргадах, у країні Елам – Ірані. Бон тибетською мовою означає "молитва, ритуал", відносно співпадаючи з іранським "бразман". З VII ст. н.е. бон у Тибеті стикається з буддизмом, але їх активне протистояння скоріше завершилося активною взаємодією і взаємовпливом. Згідно біографії Шенраба (складеної в Ірані, записаної фінікійськими або арамейськими літерами і перекладеної спочатку на шангшунгською, а потім тибетською мови), у редакції XI століття, він був сучасником створення Ахеменідської держави Кіром II (VI ст. до н.е.). У цьому варіанті біографії Шенраба розповідається про розгром Іраном-Еламом Мідії, наводиться опис Вавілона і повідомляється про появу самого вчителя. Вчення Шенраба полягало в його прагненні об'єднати мідійську і персидську релігійні традиції. Він вважав, що "всі народи на Землі вірять в одних богів, називаючи їх по-різному". Створену Шенрабом релігію можна назвати маздеїзмом: вона пов'язана з давніми арійськими культами; в пантеоні центральне місце належало Мазді або Ахурамзді (Небесний Господь премудрий). За Ахурамаздою слідують боги Мітра і Астарта (Анахіта). Імена Ахурамазди і Астарти в тибетських джерелах завжди наводяться в транскрипції. Мітру ж іноді називають "Біле, тобто денне світло". Зустрічаються також і інші варіанти імені: Мітра (Mi-tra) або ж Пехар (від перс. Міхр).

Сутність учення Шенраба полягає в дуалізмі світла і темряви, добра і зла. Людина повинна прагнути світла, добра, істини і боротися проти брехні. Існує рай і пекло. Маздаїзм починає поширюватися і на захід, і на схід після знищення царем Ксерксом (V до н.е.) [згаданий історіком Тибету Таранатхою (1575–1614 рр.) під ім'ям Шріхарша] жерців, хранителів традиційних культів. На рубежі нашої ери в Шангшунзі формується своєрідна цивілізація з переважаючим впливом іранської.

У тибетсько-шангшунгському словнику вміщена географічна карта з позначенням шляху вчителя Шенраба з Ірану до Шангшунгу (Тибет). У цьому ж словнику згадується про постійні контакти у першому тисячолітті нашої ери між Іраном і Тибетом, що особливо посилювалися у періоди гонінь на бон. Відомості про відвідини Шенрабом Шангшунга скоріше свідчать про розповсюдження маздаїзму в Центральній Азії.

ЛІТЕРАТУРА

Гумилев Л., Кузнецов Б. Бон (Древняя тибетская религия) // **Древний Тибет.** Москва, *1996.*

Гоффманн Г. – Hoffmann, Helmut. **The Religions of Tibet.** London: Allen and Unwen, *1961*.

Дас С.Ч. История бона. – Das, S.Ch. **rGyal-rabs bon-gyi byung-gnas.** Calcutta, *1915.*

Джерела з історії бон – **Sources for a history of bon: a collection of rare manuscripts from Bsam-gling monastery in Dolpo north-western Nepal.** Compiled by Tenzin Namdak. – Bonpo Monastic Center, Dolanji, H.P. India, 1972.

Жуковская Н. **Ламаизм и ранние формы религии.** Москва, Восточная литература, *1977.*

Зермиг – gZer mig. **'Dus pa rin chen po che'i rgyud gzer mig.** Vol.1–11. Delhi, *1965.*

Зіджід – gZi brjid. **Dri-ma med-pa'i gzi brjid rab-tu 'bar-pa'i mdo.** Vol. I–XII. Delhi, *1967*.

Дзампэль Гьяцо. О Шаве // **Декоративное искусство. Диалог истории и культуры.** Москва, *1996.*

Кармай С. – Karmay Samten. **The Treasury of good Sayings: A Tibetan History of Bon.** London: Oxford University Press [London Oriental Series, vol.26], *1972.*

Кармай С. – Karmay Samten. **A Catalogue of Bonpo Publications.** Tokio. The Toyo Bunko, *1972.*

Кармай С. – Karmay Samten. **The Arrow and Spindle. Studies in History, Myths, Rites and Beliefs in Tibet.** Katmandu, Mandala Book Point, *1998.*

Кверне П. – Kvaerne. Per. Chronological Table of the Bonpo: The bstab-rcis of Ci-ma bstan-'jin // **Acta Orientalia,** vol. XXXIII, Copenhagen, *1971.*

Кверне П. – Kvaerne. Per. The Canon of the Tibetan Bonpo, Indo-Iranian Journal. The Hague, vol. XVI, no. I, 18–56, no. II 9–144.

Кверне П. – Kvaerne. Per. The Bon Religion of Tibet. London: Serindia Publications, *1995*.

Кузнецов Б. Культурные связи Памира с Тибетом // **Древний Тибет.** Москва, 1996.

Кузнецов Б. **Древний Иран и Тибет. История религии Бон.** Санкт-Петербург, Евразия, *1998.*

Лалу М. – Lalou. Marcelle. **Documents de Touen-hoang I,** Deux prieres De caravaniers tibetains, Melanges Chinois et Bouddhiques, 8, *1944–1945.*

Лалу М. – Lalou. Marcelle. Tibetaine ancien Bod/Bon, **JA,** t. CCXLI.

Лодой-г'ялцан, Кх'юнгпо. Г'ялраб бонг'і б'юнгне – Blo-gros rgyal-mtshan, Khyungpo. Rgyal-rabs bon-gyi byung-gnas.

Мирче Элиаде. Шаманизм и архаическая техника экстаза // **Декоративное искусство. Диалог истории и культуры.** Москва, *1996.*

Огнева Е. Горные боги Тибета // **Декоративное искусство. Диалог истории и культуры.** Москва, *1996.*

Отец Иакинф (Н. Я. Бичурин). **История Тибета и Хухунора.** Т.I, Санкт-Петербург, *1833*.

Р. де Небески-Войковитц – Nebesky-Wojkowitz. Rene de. **The Oracles and demons of Tibet.** London, Oxford University Press, *1956.*

Ричардсон Г. – Richardson, Hugh. E. **High Peaks, Pure Earth. The Collected Writings on Tibetan History and Culture.** London, Serindia Publications, *1998.*

Рерих Ю. Сказания о царе Кэсаре Лингском // **Декоративное искусство. Диалог истории и культуры.** Москва, *1996*.

Снеллгров Д. – Snellgrowe D. L., Richardson H. E. **A Cultural History of Tibet.** London: Weidenfield and Nicolson, *1968.*

Снеллгров Д. – Snellgrowe, D. **The Nine Ways of Bon.** London: Oxford University Press [London Oriental Series, vol. 18], *1967.*

Стейн Р. – Stein Rolf. La civilisation Tibetaine. Paris: Le Sycomore-l, Asiatheque, *1981.*

Стейн Р. – Stein Rolf. **La religion indegene et les bon-po dans les manuscrits de Touen-houang, Tibetica Antiqua,** V, BEFEO, LXXVII, 27–56, *1988.*

Томас Ф. – Thomas, F. W. **Tibetan Literary Texts and Documents concerning Chinese Turkestan.** London: Royal Asiatic Society, Part I, *1935.*

Томас Ф. – Thomas, F. W. **Ancient Folk Literature from North-Eastern Tibet.** Berlin: Akademie – Verlag, *1957.*

Франке А. – Francke A. **Antiquities of Indian Tibetan,** Calcutta: S. Chaud and Co. P-t. I–II, *1914.*

Франке, А. – Francke, A. gZer-myig: a book of the Tibetan Bon-pos. Asia Major, I, 2–4, *1924*; III, 3–4, *1926*; IY, 2–3, *1927*; Y, I, *1928*; YI, 2–3, *1930*; NS, 1–2, *1950.*

Хаарх Е. – Haarh, Erick. **The Yar-lung Dynasty.** Copenhagen: G.E.C. Gad, *1969.*

Чабпель – Chab-spel, T.P. **gNya'-khri btsan-po-ni bod-rang-gi mi-zhig-yin, Bod rig-pa'i ched-rtsom gces-bsdus.** Lhasa: Bod ljongs mi mang dpe skrun khahg, *1987.*

Ю.Г. Ні

СТРАТЕГІЯ ЯПОНІЇ ЩОДО УКЛАДАННЯ УГОД ПРО ВІЛЬНУ ТОРГІВЛЮ

Сьогодні однією з тенденцій у світовій економічній системі є постійне зростання кількості укладених угод про вільну торгівлю (УВТ) між країнами, в тому числі двосторонні, регіональні та митні союзи. Метою укладання УВТ є зміцнення партнерства та лібералізація торгівлі у сферах, що не регулюються Всесвітньою торговельною організацією.

Серед 30 розвинених країн і країн, що розвиваються, які становлять 90% світового сукупного ВВП на жовтень 2002 р., лише Японія, Китай і Тайвань не брали участі у жодних регіональних об'єднаннях і УВТ. Довгий період японська торговельна політика будувалася на багатосторонніх переговорах у рамках Генеральної угоди про тарифи і торгівлю (ГАТТ) та Всесвітньої торговельної організації (ВТО). Однак, уже 20 листопада 2002 р. набрала чинності Угода про вільну торгівлю між Японією і Сінгапуром. Чому Японія так довго йшла до укладання своєї першої і поки що єдиної УВТ? Які переваги дало Японії УВТ із Сінгапуром? Що змусило Японію змінити свою позицію "неукладання" таких угод, які, на її думку, порушують принципи ВТО? Які країни Японія розглядає як потенційних партнерів з УВТ? Це і є основні проблеми, які розглядатимуться в даній статті.

Мета цієї наукової статті полягає у визначенні стратегії Японії щодо укладання угод про вільну торгівлю як одного з основних напрямків сучасної економічної дипломатії. Для освітлення проблематики були використані офіційні публікації Міністерства іноземних справ Японії та Бізнес Федерації Японії (Keidanren), тексти виступів офіційних осіб Японії, а також тексти укладених угод між Японією та іншими країнами. Проблема формування УВТ, а також аналіз УВТ між Японією і Сінгапуром розглянуто у статтях японських професорів Урата Сюдзіро, Егучі Масато, Танака Нобуо та інших.

Актуальність обраної теми обумовлена такими причинами. По-перше, сприяння політики укладання УВТ є одним з основних напрямків економічної дипломатії Японії. Про це свідчить участь Японії у активному переговорному процесі з багатьма країнами з приводу розширення економічного співробітництва з подальшим укладанням УВТ. По-друге, у всьому світі з початку 90-х років кількість УВТ почала зростати і стала однією з основних тенденцій у світовій економічній системі. Сьогодні країни конкурують між собою за створення сприятливого клімату для розвитку міжнародного бізнесу, і УВТ є однією з передумов для цього.

До економічних переваг УВТ можна віднести розширення ринків збуту експорту та імпорту, перехід до більш ефективної промислової структури та підвищення конкурентоспроможності, до того ж УВТ допомагають владнати можливі економічні сутички і гармонізують існуючу систему регулювання торгівлі.

Існують дві позиції з приводу питання впливу УВТ на світову торгівлю. Згідно першої точки зору, УВТ зменшують торговельні бар'єри тільки між країнами – членами угоди і мають дискримінаційний характер щодо решти країн. Це суперечить принципам Всесвітньої торговельної організації (ВТО), а також може призвести до формування блоків і заважати розвитку світової торгівлі. Але така критика втрачає свої позиції і переважно більшість країн акцентує увагу на перевагах від участі в таких угодах, а також результатах торговельної ті інвестиційної лібералізації більше ніж на дискримінаційному характері УВТ. Крім цього, укладання УВТ призводить до того, що країни-члени більш готові до подальшої багатосторонньої лібералізації, що також може допомогти у просуванні системи ВТО. Також Всесвітня торговельна організація має синергетичний ефект у стимулюванні формування нових УВТ між країнами, які знаходяться поза вже існуючими УВТ.

Як було зазначено, з початку 1990-х років в усьому світі кількість УВТ почала

зростати. Країни, що підтримували систему ВТО, зокрема США та Європейські країни, з таким самим успіхом укладали УВТ. Серед крупних регіональних інтеграційних об'єднань – Європейський Союз (ЄС), Південноамериканська угода про вільну торгівлю (НАФТА), Загальний ринок країн Південної Америки (МЕРКОСУР) та Асоціація країн південно-східної Азії (АСЄАН). У результаті ідею про УВТ почали просувати більшість розвинутих країн, у тому числі і Японія, що було обумовлено кількома причинами.

По-перше, однією з причин зміни Японією своєї позиції щодо УВТ є кількість країн – членів регіональних УВТ, які входять до системи ВТО, що постійно збільшується, і в зв'язку з цим загроза можливої ізоляції.

По-друге, країна, що уклала УВТ, може проводити структурні реформи, тим самим здійснюючи виконання своїх зобов'язань, накладених УВТ. Це може відбуватися у формі обопільного впливу для підтримки структурних змін. Іншими словами, країни – учасниці УВТ вимушені підлаштовуватися одна під одну для досягнення максимального економічного ефекту від укладеної угоди.

По-третє, укладання УВТ швидше може призвести до реформи торгівлі, ніж участь у ВТО. На сьогодні кількість країн – членів ВТО досягла 144. Варто зазначити, що досягнути консенсусу між такою кількістю країн досить важко.

По-четверте, японські компанії вже відчули на собі збитки, нанесені УВТ між іншими країнами. Наприклад, американські компанії можуть експортувати товари в Мексику без сплати тарифів у рамках НАФТА. Також компанії країн ЄС можуть робити те саме завдяки УВТ між ЄС і Мексикою, підписаною в липні 2000. Однак японські компанії зобов'язані сплачувати тариф при експорті товарів у Мексику при середньому рівні тарифу 16,2%. [Hatakeyama, 2002]. За умови укладання такої угоди між Японією і Мексикою, підвищилася б цінова конкурентоздатність японських товарів у Мексиці.

Важливим у прийнятті Японією рішення про укладення УВТ є також політичні і дипломатичні переваги. Участь в УВТ збільшує значимість Японії у проведенні переговорів в рамках ВТО, а результати переговорів у рамках УВТ можуть вплинути і навіть прискорити переговори з країнами ВТО. Поглиблення економічної взаємозалежності підвищує політичну довіру між країнами – учасницями УВТ, тим самим розширюючи сферу дипломатичного впливу і інтересів Японії.

Сінгапур є першою і поки що єдиною країною, з якою Японія уклала УВТ. Внаслідок свого членства в АСЕАН та інших регіональних торговельних угодах Сінгапур має величезний досвід участі в УВТ.

Основною метою укладення японсько-сінгапурської угоди про вільну торгівлю (ЯСУВТ) було стимулювання економічного зростання за рахунок збільшення торгівлі і інвестицій, також подальший розвиток політичних і соціальних відносин між двома країнами. У рамках ЯСУВТ країни домовилися лібералізувати торгівлю товарами і послугами, а також інвестиції. А саме Сінгапур погодився скасувати всі тарифи на імпорт з Японії, а Японія, в свою чергу, скасувала тарифи на імпорт із Сінгапура, за винятком деяких сільськогосподарських і нафтохімічних товарів. Щодо лібералізації інвестицій був встановлений режим недискримінації в країнах – партнерах, тобто для японських і сінгапурських компаній були створені рівні умови інвестування.

Якщо говорити про конкретні переваги для кожної із сторін, то для Японії можна навести такі приклади:

По-перше, переваги в секторі послуг. У Генеральній угоді з торгівлі послугами (ГАТС) в рамках ВТО сектор послуг розділений на 155 категорій. З них у ході Уругвайського раунду переговорів Сінгапур лібералізував 62 категорії. У японсько-сінгапурській угоді про вільну торгівлю було лібералізовано додатково ще 77 категорій [Hatakeyama, 2002]. Таким чином, для Японії були відкриті 139 категорій послуг, серед яких телекомунікації, дистрибуція, освітні, фінансові і транспортні послуги.

По-друге, були спрощені умови в'їзду до Сінгапуру для японських бізнесменів. До підписання ЯСУВТ в'їзд на територію як Сінгапура, так і Японії для бізнесменів був дозволений лише на період не більш 90 днів або в рамках персонального обміну співробітниками в одній компанії. Додатково до цих двох умов, згідно з підписаною угодою, був дозволений в'їзд бізнесменам, які мали діючі контракти з компанією країни-партнера. Цими перевагами можуть скористатися і сінгапурські компанії.

По-третє, з боку Сінгапура в галузі торгівлі товарами було зменшено тариф на пиво. Він становить 10 %, але для Японії тариф було скасовано. Це говорить про те, що японські пивні компанії перенесуть свою експортну базу на територію Сінгапура.

Прикладом переваги, яку отримав Сінгапур від підписання УВТ, є укладення Угоди про взаємне визнання (MPA). Ця угода дає можливість Сінгапурським компаніям експортувати таку продукцію, як електроніка, протестувавши її тільки у себе в країні. Згідно з цією угодою, продукція звільняється від тестування в Японії. Умови MPA застосовуються і до японських компаній. Для Японії ця угода вже друга, перша була укладена з ЄС.

Умови співпраці двох країн у рамках ЯСУВТ більш ширші і торкаються ширшого спектра питань, ніж інші регіональні угоди в регіоні, наприклад, такі як Угода про вільну торгівлю в рамках Асоціації країн Південно-Східної Азії. Тож ЯСУВТ може використовуватися як модель для подальших регіональних угод в азіатському регіоні.

Основними торговими партнерами Японії є країни Східної Азії, Америки і Європи. Ці три регіони становлять 80% зовнішньої торгівлі країни. Однак, укладаючи УВТ саме з країнами Східної Азії, Японія отримає найбільші додаткові економічні вигоди. Якщо порівнювати середній рівень тарифу в країнах – партнерах Японії (США – 3,6%, ЄС – 4,1%, Китай – 10%, Малайзія – 14,5%, Південна Корея – 16,1%, Філіппіни – 25,6% і Індонезія 37,5%) [Ministry of Foreign Affairs, Economic Affairs Bureau, 2002], то Східно-азіатський регіон, на частку якого припадає найбільший відсоток торгових операцій Японії, має найвищий рівень тарифу. Лібералізація торгівлі з цим регіоном сприятиме активізації японського бізнесу, який стикається з конкуренцією з боку країн АСЕАН і Китаю.

Яка країна буде наступною в укладанні Угоди про вільну торгівлю з Японією? На сьогоднішній день є декілька кандидатів. Однак пріоритетність країни-партнера обирається за декількома критеріями: економічний, географічний, політичний і дипломатичний, а також здійсненність і час застосування проекту. Якщо розглядати економічний критерій, то пріоритет потрібно віддавати країнам і регіонам, де, незважаючи на близькі економічні відносини, відносно високі торгові бар'єри, які перешкоджають проникненню японських товарів на ринок. З цієї точки зору Південна Корея і країни АСЕАН є найбільш реальними партнерами Японії з підписання УВТ, до того ж з цими країнами розвинені політичні і дипломатичні відносини.

Окрім країн Азії, існує велика вірогідність того, що наступною країною – партнером із УВТ буде Мексика. Історично склалося так, що Мексика була першою країною, що уклала з Японією угоду про взаємну рівноправну торгівлю в листопаді 1888 р. Після цього Японія переглянула умови нерівноправних договорів із США, Німеччиною і Росією, і протягом наступних 9 місяців підписала угоди з цими країнами на рівних умовах.

Нині Мексика є одним із важливих членів НАФТА (Північноамериканська угода про вільну торгівлю). УВТ з Мексикою надасть Японії доступ до ринку з 800-мільйонним населенням з ВВП у 10 трильйонів американських доларів. Основними статтями японського експорту є електронні та електричні пристрої, автомобільні запчастини та промислова продукція. Серед товарів, які Японія імпортує з Мексики, 20% становить імпорт нафти, 30% – продуктові товари, 40% – промислова продукція. Інвестиції в Мексику за період 1994–1999 рр. становили більше 3% усіх закордонних прямих інвестиції Японії. [Research Summery of the Japan-Mexico Economic Partnership Committee Report, 2003]. З огляду на наведені вище цифри можна зробити висновок, що Мексика не є основним партнером Японії. Виникає питання – які вигоди отримають обидві країни від підписання УВТ?

По-перше, було підраховано, що зняття тарифів збільшило б японський експорт до Мексики на 29,4%, а імпорт з Мексики збільшився б на 10%. [Research Summery of the Japan-Mexico Economic Partnership Committee Report, 2003]. По-друге, відЯсутність контролю за іноземними інвестиціями в хімічному, фінансовому та інших секторах призвела б до буму інвестицій японських компаній. Для вивчення можливостей та перспектив підписання УВТ між Японією та Мексикою в червні 2001 р. була створена спільна японо-мексиканська група. Але на даний період УВТ ще не підписано.

Окрім Мексики, на даному етапі вивчаються можливості підписання УВТ з ба-

гатьма країнами, у тому числі з Південною Кореєю, країнами АСЄАН, Чилі, Канадою, Австралією.

Той факт, що Японія вивчає питання укладання УВТ з країнами АСЄАН з одного боку, та з Філіппінами та Таїландом – з іншого, свідчить про те, що вона почала використовувати регіональний та двосторонній підходи до УВТ в регіоні. Однак, який підхід кращий? В ідеалі регіональний підхід кращий, тому що при укладанні двосторонніх угод, по-перше, країни АСЄАН можуть обвинуватити Японію в намаганні розділити АСЄАН; по-друге, Японія повинна буде укласти не менше 10 угод з країнами – членами АСЄАН. Але є і свої негативні сторони: при укладанні єдиної УВТ з АСЄАН країни-члени можуть накласти вето. Тому, на мою думку, при виборі партнерів Японії слід брати до уваги два підходи.

Щодо інших країн, хотілося б узагальнити основну проблему, з якою стикається Японія при вивчені можливості підписання УВТ. Згідно з правилами ВТО, УВТ повинна розповсюджуватися майже на всі товарні групи, тобто більше ніж на 90%. Взагалі зменшити тарифи на промислову продукцію легше, ніж на сільськогосподарську. Чим більша питома вага імпорту сільськогосподарської продукції і рибної промисловості, тим важче укласти УВТ, яка б покривала 90% імпорту. Але, захищаючи чутливі галузі промисловості торговельними бар'єрами, Японія обмежує їхній розвиток і конкурентоспроможність.

Таким чином, можна зробити висновки:

по-перше, угоди про вільну торгівлю є невід'ємною частиною міжнародної економічної системи, які більше доповнюють, ніж суперечать правилам Всесвітньої торговельної організації;

по-друге, Японія поступово рухається до укладання угод про вільну торгівлю з країнами – торговельними партнерами. І на даний момент підписано лише одну УВТ із Сінгапуром;

по-третє, однією з основних проблем, з якою стикається Японія при підписанні УВТ, є захист внутрішніх чутливих галузей, таких, як сільське господарство і риболовство.

Японії потрібно врегулювати два питання – захист внутрішніх секторів сільського господарства і промисловості, з одного боку, та сприяння торговельній лібералізації – з іншого. На мою думку, аби вижити в умовах глобального ринку Японії, потрібно підвищити свою конкурентоспроможність у своїх уразливих секторах економіки. І тоді УВТ прискорять структурні реформи на внутрішньому ринку.

ЛІТЕРАТУРА

Статті у журналах

Eguchi Masato. JSEPA (Japan Economic Partnership Agreement) and Future Trade Policy // **Journal of Japanese Trade and Industry.** *2001,* №1. – www.jef.or.jp

Hatakeyama Noboru. Short History of Japan's Movement to FTA's // **Journal of Japanese Trade and Industry.** *2002,* №№1,2,3,6. – www.jef.or.jp

Tanaka Nobuo. Free trade Agreements as Constructive Regionalism // **Journal of Japanese Trade and Industry.** *2001,* №1. – www.jef.or.jp

Tanaka Nobuo. Ending the "Age of Gaiatsu"// **Journal of Japanese Trade and Industry.** 2001, №3. – www.jef.or.jp

Документи

Joint declaration on the leaders of Japan and ASEAN on the comprehensive economic partnership. – *05.11.2002.*

Japan's FTA Strategy (Summery) // **Economic Affairs Bureau Ministry of Foreign Affairs.** *2002.*

Study report on the effects of a Free-Trade Agreement to strengthen economic relations between Chile and Japan // **General Directorate of International Economic Affairs Ministry of Foreign Affairs.** *2001.*

Why a Free Trade Agreement (FTA) Now? – Research Summery of the Japan-Mexico Economic Partnership Committee Report // **JETRO,** *2003.*

Тези доповідей

Yoriko Kawaguchi Building Bridges toward Our Future "Initiative for Reinforcing ASEAN integration" // Policy Speech by Minister of Foreign Affairs of Japan. – Phnom Penh. *2003.*

М.А. Таран

ПРОБЛЕМА ПОЛІТИЧНОГО ОБ’ЄДНАННЯ КНР З ТАЙВАНЕМ ТА ЗОВНІШНЯ ПОЛІТИКА США

З моменту проголошення 1 жовтня 1949 року в Пекіні Китайської Народної Республіки протягом кількох десятиліть відносини між КНР і Тайванем характеризувалися відвертою військовою конфронтацією, вичікуванням зручної нагоди для остаточної поразки противника та взаємним політичним невизнанням. Ця ворожість поширювалася і на дипломатичну сферу. Режим Гоміньдану та комуністичний уряд у КНР вели військово-пропагандистську боротьбу за право представництва Китаю на міжнародній арені.

Гострий антагонізм між Пекіном і Тайбеєм через високу вірогідність військового конфлікту, в якому Сполучені Штати не були зацікавлені, вимагав від останніх таких зусиль, які мали б скерувати обидві сторони конфлікту до зниження рівня протистояння. Для глибшого розуміння ролі Сполучених Штатів у процесі розв’язання суперечностей між КНР і Тайванем необхідно як з’ясувати позиції всіх залучених сторін загалом, так і виявити базові елементи китайсько-тайванського діалогу зокрема.

У плані міжнародно-правовому суперечка точиться навколо двох проблем. Перша – належність острова Тайвань політичному режимові в Пекіні чи владі, яка називає себе спадкоємцем Китайської Республіки, утвореної 1912 року в результаті подій Сіньхайської революції. Другою є проблема взаємовизнання між урядом КНР та владою на Тайвані.

Обидві сторони, вибудовуючи політику одна стосовно іншої, дотримуються чітких стратегічних цілей. КНР намагається позбутися наявності двох суб’єктів китайської державності, підтвердити свою виняткову легітимність у міжнародних відносинах та включити Тайвань в політико-економічну систему КНР. Тайбей змагається за власне політичне виживання та збереження своєї політичної, економічної та соціокультурної ідентичності. Кожна сторона має відповідну інтерпретацію суті проблеми, яку і намагається нав’язати не лише одна одній, а й міжнародному співтовариству.

Згідно офіційної точки зору Пекіна, окреме від КНР політичне існування Тайваню відбулося завдяки таким подіям, як: евакуація військ Гоміньдану до Тайваню; Корейська війна, наслідком якої стала окупація 7-м флотом США Тайванської протоки та “Угода про спільну оборону” від 1954 року [China 1997, *14*]. Фактично, на думку офіційного Пекіна, “винними” у виникненні “тайванської проблеми” названо Гоміньдан, який розпочав громадянську війну, та Сполучені Штати [The International Status of Taiwan 1996, *270–272*].

У зовнішній політиці КНР вимагає від країн, з якими має дипломатичні відносини, визнання та дотримання т.зв. принципу “одного Китаю”. Згідно цієї формули, уряд КНР є єдиним законним урядом усього Китаю, а Тайвань – невід’ємною частиною китайської території. Центральний уряд Китаю знаходиться в Пекіні. 1982 року Ден Сяопін запропонував формулу “одна країна – дві системи”, за якою уряд Тайваню повинен відмовитися від здійснення повноважень державної політичної влади і увійти до політико-адміністративної системи КНР як “спеціальний, або особливий адміністративний район”. Тайваню обіцялося збереження суспільно-політичної системи та “високий рівень автономії” [China`s Foreign Policy, *15*].

На думку багатьох аналітиків і фахівців, наведені вище засади стратегії відносин КНР із Тайванем свідчать про наміри блокувати міжнародну активність Тайваню та поєднання стратегії “мирного об’єднання” на основі формули Ден Сяопіна “одна країна – дві системи” з наголосом на праві застосувати військову силу [Wu 1994, *1*]. У грудні 1993 року міністр закордонних справ КНР, заступник голови групи у справах Тайваню при політбюро ЦК КПК Цянь Цічень на нараді функціонерів канцелярій у справах Тайваню більш відверто висловив мету стратегії відносин з Тайванем: дипломатична ізоляція Тайваню, його військове стримування та прив’язування до себе економічними заходами [Чжу 1997, *28*].

Для тайванських політиків взагалі не характерне вживання висловлювання “тай-

ванська проблема”. Як свідчать офіційні заяви тайванських політичних лідерів, існує лише проблема несприйняття урядом у Пекіні протилежної сторони рівноправною, що і є причиною політичних і навіть воєнних криз.

Після того, як формула Ден Сяопіна була опублікована в офіційній китайській пресі, президент Тайваню Цзян Цзінго категорично відкинув будь-які пропозиції з боку Пекіна щодо об’єднання, пояснюючи їх як такі, що порушували суверенітет Китайської Республіки. Тривалий час визначальною була політика “трьох ні”: ні – контактам, ні – переговорам та ні – компромісу щодо китайського комуністичного режиму. Натомість пропонувалося об’єднати Китай за трьома народними принципами Сунь Ятсена (націоналізм, демократія і народний добробут) [Sino-Americans Relations 1994, *4*]. Але з часом президент Цзян взяв за основу політику поступового зближення.

За десятиріччя на острові та материку сформувалися різні політичні системи, способи життя тощо. Тайванська влада не лише підкреслює цю відмінність, але й намагається використати її як один з аргументів у відстоюванні власного бачення відносин з КНР.

Умови для трансформації ставлення до потреби переговорів з Пекіном склалися на кінець 1980-х. Ще в останні роки життя тайванського лідера Цзян Цзінго почався процес внутрішньополітичної еволюції на Тайвані. У 1987 році на острові скасовано надзвичайний стан. У лютому того ж року президент Цзян Цзінго дозволив мешканцям Тайваню відвідувати членів своїх родин на материку. Президент Лі Денхуей, наступник Цзян Цзінго після його смерті у 1988 р. продовжив курс попередника на зниження стану ворожості паралельно з обережним зближенням з материком. З червня 1988 року в промові на 2-му пленумі XIII-го центрального комітету Гоміньдану Лі Денхуей заявив: “Ми повинні мати мужність визнати реальність, що ми нездатні зараз здійснювати дієве управління на материку...” [Chien 1995, *75*].

1989 року президент Китайської Республіки (на Тайвані) Лі Денхуей створив Раду у справах материка, основною метою котрої стала розробка концепцій у відносинах з КНР. 20 травня 1990 р. в інавгураційному посланні президент Лі Денхуей уникав негативної антикомуністичної риторики і виступав за позитивніший підхід у відносинах “материк – Тайвань”. Після визнання, що “Тайвань та материк є неподільними частинами території Китаю…”, він заявив про можливість встановлення каналів зв’язку та повного відкриття академічного, культурного, економічного та торгового обмінів за умови дотримання комуністичною владою в Пекіні курсу демократії та вільної економічної системи. Більш практичними передумовами тайванський лідер назвав відмову від використання військової сили у Тайванській протоці та припинення блокування дипломатичної діяльності Тайбею [Tendencies 1997, *5*]. 1 травня 1991 р. уряд Китайської Республіки (на Тайвані) проголосив завершення “Періоду національної мобілізації для придушення комуністичного повстання”, офіційно підвівши таким чином остаточну історичну межу періоду ворожнечі з урядом на материку. Фактично це означало відмову уряду Китайської Республіки від використання сили як засобу об’єднання [Chien 1995, *110*].

У цьому контексті варто зупинитися на впливові внутрішньополітичної трансформації Тайваню на процес взаємовідносин з материком, зокрема на політику США щодо китайсько-тайванського конфлікту.

Потреби економічної модернізації КНР підштовхнули уряд країни до зовнішньої відкритості та перегляду ідеології відносин із зовнішнім світом. Для Тайваню ж одним із найголовніших чинників, що трансформував ставлення до зовнішнього світу, стала демократизація. Річард Буш, працівник Комітету в закордонних справах палати представників стверджує, що саме внутрішні зміни на Тайвані стали рушійною силою еволюції його ролі в міжнародній системі [Bush 1994, *278*].

Багатопартійні вибори у законодавчі органи влади призвели насамперед до істотних ідеологічних змін у політичних колах Тайваню. Формування зовнішньої політики вже не перебувало під винятковим впливом ідеології Гоміньдану. Друга за чисельністю та впливовістю в країні Демократична Прогресивна Партія (ДПП) активно відстоювала курс на підвищення міжнародного статусу Тайваню та подальше ствердження незалежного становища країни. На грудень 1999 року ДПП мала 31% місць у законодавчому органі Тайва-

ню. Лідери цієї партії стояли біля витоків руху за незалежність Тайваню, але не як частини китайського культурно-етнічного ареалу, споріднені з материковим Китаєм, що, на думку ідеологів, має стимулювати обидва береги Тайванської протоки до об'єднання, а як окремого самобутнього політичного та культурного суб'єкта [Oksenberg 1997, *71–72*]. Тобто, маємо два образи: гоміньданівський – "незалежний Тайвань з Китаєм", та представників ДПП – "незалежність без Китаю".

Динамічна багатопартійна демократія на Тайвані досить чутлива до будь-яких спроб зовнішнього тиску. Тому політики в Пекіні вже не можуть зловживати методом військово-політичного залякування, оскільки він, як це проявили президентські вибори на Тайвані 1996-го та 2000 років, лише стимулює популярність просепаратистських партій, якою для Пекіна і є ДПП.

Варто відзначити, що формування демократичної системи за правління Лі Денхуея послугувало значному зростанню іміджу Тайваню в американській науковій та політичній еліті, на противагу іміджу КНР як держави тоталітарної, що особливо унаочнилося подіями на площі Тяньаньмень 1989 р. У зв'язку з цим значення Тайваню як взірця демократії та свободи для всієї Азії постійно підкреслювалося і в резолюціях американського Конгресу, і в промовах президента Клінтона [Oksenberg 1997, *69–70*]. Демократія на Тайвані надала острову додаткової ідеологічної ваги в американській стратегії в Азії [Lasater 1995, *233*].

Іншим аспектом значення розвитку демократії на Тайвані для процесу об'єднання з материком є використання відмінностей у політичних системах обох країн для відтягування строків об'єднання, оскільки, на думку тайванських властей, двом країнам потрібен буде тривалий час для "взаємного пристосування". Таким чином, однією з ідейних основ моделі міжнародного виживання Тайваню стає демократія як державна ідеологія, яка прийшла на зміну антикомунізму і яка має сприяти іміджу країни в очах офіційного Вашингтона [Robinson 1996, *1356*].

Але, як зауважує професор політичних наук із Колумбійського університету Ендрю Натан, ані стратегічна цінність, ані демократичний імідж Тайваню не дають йому карт-бланш: стратегія Тайваню обмежується важливістю для США відносин із КНР як наддержавою, що динамічно постає в міжнародних політичних та економічних відносинах [Nathan 2000, *105*].

З початку 1990-х років і Пекін і Тайбей почали активно розробляти ідейні засади політичних відносин з метою обговорення та можливого вирішення проблеми політичного об'єднання паралельно. У жовтні 1990 р. створено Раду з національного об'єднання, головою якої став президент Тайваню Лі Денхуей. Цей орган спільно з президентською адміністрацією розробив і затвердив нову стратегію з національного об'єднання. Вона являє собою програму трифазного об'єднання Китаю з Тайванем. У перший період жодна зі сторін не повинна заперечувати існування іншої як політичної цілісності. Передбачається встановлення офіційних каналів зв'язку та прямої торгівлі. На міжнародній арені обидві сторони мають сприяти участі одна одної в міжнародних організаціях та візитам вищих урядових осіб. У фінальній фазі обидві сторони можуть спільно обговорювати та окреслювати конституційну систему, засновану на принципах демократії, економічної свободи, соціальної справедливості. Але тодішній міністр закордонних справ Тайваню Фредерік Чін застеріг Пекін: поки останній не відмовиться від застосування сили та не визнає Тайвань за рівноправний політичний суб'єкт, прямі зв'язки між берегами протоки будуть відсутні [Chien 1995, *179*]. Коментуючи перспективи майбутнього співробітництва між КНР і Тайванем, тайванський міністр зазначив, що необхідною складовою процесу зближення між Пекіном і Тайбеєм є проведення урядом материка внутрішньополітичних реформ [Chien, 1995, *118*].

8 лютого 1991 р. у Тайбеї утворено Фонд з обмінів через протоку (далі Фонд) для ведення неофіційних контактів та переговорів з комуністичною владою в Пекіні. Однією з основних завдань Фонду є також сприяння громадянам Китайської Республіки під час візитів до материка, що фактично означає виконання функцій квазіпосольства. Відповідну організацію з аналогічними повноваженнями було утворено в Пекіні – Асоціація з обмінів через Тайванську протоку (Асоціація) [Tendencies 1997, *7*].

На основі таких підходів 1993 р. розпочався власне переговорний процес. Того ж року в Сінгапурі відбулося декілька раундів

спільних зустрічей між представниками тайванського Фонду та пекінської Асоціації, присвячених переважно проблемам культурного, наукового та економічного зв'язків.

Слід зазначити, що для Тайваню факт переговорів з КНР відповідав низці стратегічних цілей. По-перше, Тайбей намагався нейтралізувати погрози з боку материка в небажанні розв'язувати проблему об'єднання. По-друге, лише беручи участь у переговорах, Тайбей міг розраховувати на певну протекцію з боку Вашингтона та, повільно налагоджуючи систему переговорів, виграти час для подальшого зміцнення обороноздатності й пошуку шляхів підвищення свого міжнародного статусу. Пекін залишається для Тайваню найзначнішою загрозою безпеці останнього. Цьому є підтвердження в Білій книзі, виданій міністерством оборони Тайваню [Taipei 1992, *14*].

30 січня 1995 р. лідер КНР Цзян Цземін у промові "Продовжувати боротися задля об'єднання Китаю" виклав 8 пунктів або принципів, за якими повинен відбуватися процес об'єднання Китаю. Основною передумовою переговорів має бути дотримання обома сторонами принципу "одного Китаю". В одному з пунктів підкреслено: у випадку втручання третьої сторони у процес мирного об'єднання уряд КНР зберігає за собою право на застосування сили [China 1997, *16–19*]. Тезу про протидію будь-якому зовнішньому впливу на ситуацію навколо Тайваню було підтверджено у 1996 р. на XV з'їзді КПК [Цзян Цземінь *1997*].

8 квітня 1995 р. президент Китайської Республіки Лі Денхуей у відповідь на промову свого пекінського колеги висунув пропозиції з шести пунктів. Насамперед президент Лі закликав свого візаві бути прагматиком, а отже, й визнати факт наявності двох урядів по обидві сторони протоки. Відповідно, тайванський президент закликав пекінську владу не перешкоджати паралельному членству в міжнародних організаціях як КНР, так і Тайваню [Su 1995, *61*].

Підкреслення тайванськими політиками незалежного міжнародного статусу острова та дипломатична активність, на думку Пекіна, дійшли тієї межі, яка вимагала жорстких контрзаходів. Негативна реакція уряду КНР на оголошення у Вашингтоні 22 травня 1995 р. про надання в'їзної візи Лі Денхуєю спричинила анулювання наступного раунду переговорів з Тайванем, які мали відбутися 16 червня. Візит тайванського президента до США був розцінений офіційним Пекіном як такий, що сприяє утворенню "двох Китаїв", або "одного Китаю та одного Тайваню", гальмуючи, таким чином, об'єднання з материком [Lee's 1995, *9*].

Переговори поновилися лише у жовтні 1998 р., коли Ку Ченфу – Голова тайванського Фонду відвідав КНР. На зустрічі з Цзян Цземінем та іншими китайськими лідерами обговорювався майбутній розвиток відносин між сторонами. Пекін непохитно наголошував на тому, що Тайвань є "провінцією, яка від'єдналася". На думку тайванського президента Лі Денхуея (1988–2000), таке твердження не відповідає реальній ситуації і надалі гальмуватиме двосторонній діалог [Lee 1999, *11*]. У своїх виступах Лі наголосив на тому, що уряд країни не поступатиметься вже здобутим міжнародним політичним суверенітетом [Инаугурационная 1996]. Така позиція, на думку тайванського професора Девіда Чжоу, відповідає в основному засадам "прагматичної дипломатії" [Tendencies 1997, *297*]. На семінарі під назвою "Один Китай та перспективи відносин у протоці", проведеному тайбейською Асоціацією з академічного та культурного обміну між сторонами Тайванської протоки, що проходив навесні 2000 р., більшість тайванських учених зійшлися на тому, що "один Китай" має бути не принципом для переговорів, а проблемою, яку спочатку слід обговорити [Liu 2000, *3*].

Механізм взаємовідносин у рамках трикутника США–КНР–Тайвань функціонує внаслідок певного рольового розподілу в ньому. Тайвансько-китайські відносини, як ми з'ясували, характеризуються протиборством двох стратегій: міжнародно-політичного виживання Тайваню і прагненням Пекіна з міркувань ідеологічного, політичного та економічного характеру інтегрувати Тайвань. Вашингтон, у свою чергу, вже виробив комплекс власних стратегічних пріоритетів, відповідно до яких і будує свою політику щодо китайсько-тайванського протистояння.

Характерними внутрішньополітичними факторами впливу на відносини в рамках схеми США – КНР – Тайвань для Вашинг-

тона є особливо гостре ставлення Конгресу до проблеми безпеки Тайваню, багато в чому завдяки сприйняттю КНР як глобального геополітичного конкурента. Верхівка ж пекінського керівництва перебуває під значним впливом “яструбів” з армії – тих, хто традиційно відстоює більш жорсткі підходи у відносинах з США і Тайванем [Lampton 1997, *1107*].

Згаданий вище Р.Буш веде початок залучення Вашингтона до проблеми китайсько-тайванських відносин ще з періоду громадянської війни в Китаї та прагнення посісти домінуюче положення в Азії [Bush 1994, *277*]. США, на його думку, дотримуються обіцянок, зафіксованих у “шести “Не”, які уряд Тайваню передав Вашингтону напередодні підписання “серпневого” 1982 р. комюніке з постачання зброї Тайваню. Одним із цих “не” є запевнення Вашингтона, що той не буде прискорювати об’єднання Тайваню з материком [The “Six Assurances” 1982]. На процес діалогу між островом і материком Вашингтон впливає слідуючи букві “Закону про відносини з Тайванем” та здійснюючи політику продажу Тайваню зброї [Copper 1999, *155*].

“Закон про відносини з Тайванем” певним чином встановлює прийнятні для американської зовнішньополітичної стратегії рамки відносин Пекіна з Тайбеєм. Будь-яка ворожа акція з боку КНР проти Тайваню розглядатиметься Сполученими Штатами як загроза своїм інтересам у регіоні, у відповідь на що президент та Конгрес мають вжити відповідних заходів [Taiwan Relations Act 1989, *792*]. Ця заява є вагомим запобіжником ескалації Пекіном військової напруженості навколо Тайваню.

Здатність Вашингтона зберігати військово-стратегічний баланс сил між Тайванем і КНР, утримувати конфлікт у мирних рамках, якраз і стала сильним стимулюючим фактором діалогу. У 1990-і р. для всіх залучених до проблеми сторін дипломатичне розв’язання розбіжностей стало єдиним найпродуктивнішим методом. І саме мирний діалог між Пекіном і Тайбеєм, на думку С. Роса, помічника держсекретаря у справах Східної Азії та Тихого океану (1997–2000 рр.), є необхідним доповненням для встановлення в регіоні безпеки військовими заходами.

Політику розширення відносин з обома китайськими урядами М.Ласатер характеризує як найбільш продуктивну для національних інтересів США, одночасно заохочуючи взаємодію через Тайванську протоку. Вашингтон, на думку американського вченого, повинен і надалі шукати засоби для переконання Пекіна в тому, що мирне розв’язання “тайванської проблеми” відповідає довгостроковим інтересам усіх сторін [Lasater 1995, *240*].

Політика США, на думку Е.Натана, не спонукає Пекін і Тайбей до певного результату в діалозі. Набагато більше значення має мирний спосіб вирішення протиріч. І навіть не з огляду на існування певної стратегічної архітектури в Східній Азії, переважно через вплив на внутрішньополітичну систему. З приводу цілей, яких США мають досягти засобом впливу на процес діалогу між КНР і Тайванем, то Натан констатує відсутність у Вашингтона особливого інтересу до об’єднання Китаю з одного боку. З іншого – об’єднання Тайваню з материком, якщо воно відбудеться мирним, тобто дипломатичним шляхом, також відповідає американським інтересам [Nathan 2000, *99*].

Ч. Фрімен констатує, що Вашингтону вдалося створити умови, які сприяли утвердженню в Пекіні і Тайбеї думки щодо продуктивності саме переговорів, а не будь-яких односторонніх дій [Freeman 1996, *12*].

Стримуюча роль США в цьому діалозі-протистоянні КНР із Тайванем досить схожа з роллю Сполучених Штатів у врегулюванні таких конфліктів, як греко-турецька суперечка щодо Кіпру, конфлікт між Ізраїлем та його ворогами на Близькому Сході, чи спроби охолодити гонку ядерних озброєнь у Південній Азії.

Продаж США зброї Тайваню сприяє не лише посиленню обороноздатності острова, але й непрямим способом впливає на підвищення дипломатичної ваги Тайбею в очах Пекіна, роблячи для останнього неможливим безболісне і швидке приєднання острова військовим шляхом. Така прив’язка Тайбею до США, як до головного військового донора, для Вашингтона є зручним інструментом стимулювання діалогу між сторонами Тайванської протоки, адже зменшення чи скасування продажу зброї Тайбею змушують його виявляти більшу гнучкість у підходах до відносин із Пекіном. Між тим, заохочення Вашингтоном діалогу між Пекіном і Тайбеєм не може

бути продуктивним лише через діалог з однією зі сторін. Переговори лише з Пекіном є політично некоректними щодо Тайваню, тоді як контакти з Тайбеєм містять небезпеку гострої дипломатичної реакції уряду КНР [Freeman 1996, *6*].

У вересні 1993 р. президент Клінтон надіслав особистого листа Цзян Цземіню, в якому американська адміністрація схвалювала та обіцяла підтримувати об'єднавчий процес. На думку багатьох учених та політиків, цей факт означав небезпечний прецедент, коли Вашингтон уже підтримує не процес мирного вирішення "тайванської проблеми", а результат цього процесу. Існуючий статус-кво в Тайванській протоці, на думку М. Ласатера, досить продуктивно служить інтересам США, тому будь-яка зміна в політиці щодо Китаю та Тайваню має здійснюватися з великою обережністю. Е. Натан зазначає, що з моменту підписання "Шанхайського" комюніке 1972 р. і до середини 1990-х США були задоволені будь-яким рішенням щодо статусу Тайваню, сформульованим та прийнятним для обох сторін (Пекіна і Тайбея). Але з 1995–1996 рр. відчувається деякий тиск з боку Вашингтона на тайванську сторону з метою спонукати її до більшої компромісності щодо бачення перспектив об'єднання з Пекіном. Тайбей уже не міг затягувати чи відкладати переговори на невизначений термін. Така зміна ставлення до процесу китайсько-тайванського діалогу вступає в протиріччя з "шістьма запевненнями", прийнятими Вашингтоном перед підписанням "серпневого комюніке" 1982 р. щодо зменшення продажу зброї Тайваню. В одному із запевнень йшлося про те, що США не здійснюватимуть тиск на Тайвань з метою підштовхнути його до переговорів з Китаєм. Індикатором переходу адміністрації Клінтона до політики помірного тиску на тайванський уряд з метою стимулювати переговори з КНР стали "три Не", проголошені американським президентом під час візиту до КНР 1998 року, як основи політики адміністрації щодо Тайваню [Fresh 1998, *9*].

Настрої членів американського Конгресу є також одним із чинників впливу на перебіг переговорного процесу між Пекіном і Тайбеєм. На думку професора Центру політичних наук Сунь Ятсена Лу Я-лі, заклик сенатора Ньюта Гінгріча відновити дипломатичні відносини з Тайванем та інші подібні ініціативи лише загострять і без того складні відносини між сторонами Тайванської протоки, особливо після візиту президента Тайваню Лі Денхуея до США в травні 1995 р. [Reeve 1995, *19*]. Під час перебування в США у 1995 р. тайванський президент у своїй промові в Корнельському університеті припустив можливість зустрічі з головою КНР Цзян Цземінем. Ймовірно, ця заява покликана була дещо пом'якшити ставлення деяких політиків у Вашингтоні до тайванської дипломатії як провокативної.

Під час загострення військово-політичної ситуації у Тайванській протоці внаслідок проведення КНР ракетних стрільб та військово-морських навчань у березні 1996 р., американський Конгрес (що випливає з резолюцій) фактично поклав відповідальність за негативний перебіг подій на обидві сторони. Тому й переговори повинні ініціюватися обома сторонами. Хоча, як свідчив текст поправки до резолюції палати представників, уряд КНР застерігався, в першу чергу, від ворожих акцій, спрямованих проти Тайваню [Taiwan Concurrent Resolution 1996]. У період міні-кризи 1996 р. Вашингтон поєднував засоби прямого військового стримування обох сторін, перекривши Тайванську протоку, та політичного тиску з метою відновити китайсько-тайванські переговори, перервані ще 1995 р. внаслідок візиту до США президента Тайваню Лі Денхуея.

Тайвансько-китайське охолодження не було тривалим. Продовження діалогу є найконструктивнішим варіантом. Міністр науки та технології КНР Чжу Лілань 14 липня 1998 р. прибув до Тайваню і став першим представником урядового рівня, який відвідав Тайвань з часу проголошення КНР у 1949 р.

21 квітня 1999 р. С. Рос перед комітетом з міжнародних справ, підкомітетами з азійської, тихоокеанської та міжнародної економічної політики та торгівлі Конгресу США зазначив зацікавлення Сполучених Штатів у мирному вирішенні розбіжностей між берегами протоки та висловився про прихильність офіційного Вашингтона політиці "одного Китаю" [Roth 1999].

На думку Д. Коппера, США виступають творцем та основним чинником дотримання політики військового балансу сил між сторонами Тайванської протоки, одночас-

но стимулюючи переговорний процес між ними [Copper 1999, *167*]. Вчений виділяє кілька етапів еволюції ролі Вашингтона: 1949 р. Сполучені Штати полишили будь-яку спробу посадити два китайські політичні режими за стіл переговорів; після початку війни в Кореї США не намагалися заохочувати переговори між Пекіном і Тайбеєм, вони не лежали в площині національних інтересів країни; у наступні роки Вашингтон, побоюючись втягнення в протистояння з Радянським Союзом, вже намагався попередити загострення ворожості між Пекіном і Тайбеєм як наслідок досвіду війни в Кореї.

У липні 1999 р. офіційні підходи Тайбею до проблеми відносин з КНР пожорсткішали. Президент Лі проголосив, що тайвансько-китайські взаємозв'язки можуть відбуватися лише на рівні "держава–держава", що спричинило відповідну реакцію в Пекіні та стурбованість у Вашингтоні перебігом діалогу між островом і материком. 18 липня Цзян Цземінь висловив президентові Б. Клінтону застереження, яке, вочевидь, мало спонукати Вашингтон до впливу на тайванську дипломатію. Цзян заявив, що КНР ніколи не відмовиться від погроз використати сили проти Тайваню, поки останній своїми діями демонструватиме державну незалежність. Клінтон пообіцяв дотримуватися формули "одного Китаю", але застеріг Пекін від будь-якої спроби вирішити проблему іншими, ніж мирні, засобами. Позиція Китаю в ряді видань трактувалася не лише як спроба вплинути на Тайбей через Вашингтон, а і як черговий тиск та залякування ескалацією конфлікту, оскільки за багатьма характеристиками стану збройних сил КНР можливе загарбання Тайваню військовою силою буде пірровою перемогою .

Нова архітектура в галузі безпеки, яка вибудовується в останнє десятиріччя на Далекому Сході, вимагає активізації діалогу по лінії Пекін–Тайбей. "В минулому, – зазначається в редакційні статті тайванської газети "Ляньхе бао", США використовували тайванську карту для приборкування комуністичного Китаю задля досягнення стабільності в АТР. Проте зараз Сполучені Штати переглянули свою позицію та включають комуністичний Китай у вісь безпеки в АТР та глобальної стабільності. Згідно цієї схеми США підштовхуватимуть Тайбей до переговорів з Пекіном…" [Ляньхе бао 1997, *1*]. Тайванські пронезалежницькі політичні видання пояснюють основну перепону діалогу з Пекіном так: "Проблема міститься в уявленнях китайського уряду про суверенітет. І Тайвань повинен дати зрозуміти Сполученим Штатам, що швидше Пекін, аніж Тайбей має нести відповідальність за блокування двосторонніх переговорів" [Тайвань Жібао 2000, *1*].

17 квітня 2000 р. адміністрація Б.Клінтона відмовилася продати Тайваню чотири ескадрені міноносці саме напередодні президентських виборів на острові. На думку військових аналітиків, це був сигнал майбутньому тайванському президентові продовжувати пошук шляхів до поліпшення відносин з Китаєм. Слід зазначити, що саме в цей час на Тайвані почалося розгортання власного виробництва ракет класу "земля–повітря", протичовнових ракет та іншої зброї. В перспективі це може дещо зменшити здатність Вашингтона впливати на переговорну стратегію Тайбею.

Вище вже зазначалося, що проблема перспектив процесу об'єднання між КНР і Тайванем залежить від розв'язання таких ключових розбіжностей, як розуміння терміну "один Китай", відмінність політичних і значною мірою економічних систем та використання Пекіном у своєму зовнішньополітичному арсеналі тактики залякування острова силою. Щодо останньої, то у своїй статті, присвяченій сучасному становищу Тайваню, президент Лі Денхуей наголосив на тому, що поки Пекін продовжує загрожувати Тайваню, неможливо подолати відчуття ворожості та підозрілості щодо властей КНР серед населення Тайваню [Lee 1999, *14*].

У травні 2000 р. завершився період дванадцятирічного президентства Лі Денхуея, яке стало для Тайваню цілою епохою

переходу до реформування політичної та економічної систем і спробами по-новому розв'язати "старі" зовнішньополітичні проблеми: підвищення міжнародного статусу Тайваню та відносини з Пекіном.

У лютому 2000 р., перед березневими президентськими виборами на Тайвані Держрада КНР розповсюдила документ під назвою "Принцип одного Китаю і проблема Тайваню". В ньому майже в ультимативній формі вимагалося від Тайваню як-

найшвидше вступити у переговори щодо об'єднання, затягування або відмова від чого може змусити КНР вдатися до застосування сили. Спостерігачі відзначають: якщо Пекін наполягатиме на об'єднанні як на передумові переговорів, то він може втратити прихильність світового співтовариства [Ching 2000, *32*]. У цьому випадку і США і Тайвань отримали б додаткові іміджеві, чи пропагандистські переваги, виступаючи як сторона, що захищається від агресії.

Програми п'яти кандидатів у президенти Тайваню відображали п'ять різних поглядів на відносини з материком. Загальною домінантою було бажання мирного, безконфліктного співіснування з КНР. Найвірогіднішим кандидатом вважався кандидат від Гоміньдану, колишній прем'єрміністр Лянь Чжан. У цілому він підтримував офіційну позицію Тайбея та підтверджував необхідність встановлення з урядом КНР спеціальних відносин на рівні "країна – країна". Прогнозований в той час основний суперник кандидата від Гоміньдану лідер ДПП Чен Шуйбянь, висловлюючи свою позицію щодо однієї з ключових проблем майбутнього президента країни, констатував, що статус Тайваню вже відповідає статусу незалежної країни. Намагаючись зруйнувати попередній образ жорсткого пронезалежницького кандидата і розуміючи, що такий імідж не здобуде прихильності у Вашингтоні і в черговий раз розлютить Пекін, Чен обіцяв не додавати в конституцію країни положення щодо "спеціальних відносин країна – країна", які могли б стати casus belli для Пекіну. Кандидат від ДПП не відкинув можливості відвідати Пекін, якщо тамтешня влада надішле відповідне запрошення. Але з пріоритетів у політиці щодо материка Чен визначав насамперед розвиток економічних і торговельних відносин.

Несподіванкою цієї виборчої кампанії стало те, що, за багатьма показниками фаворит виборів, кандидат від Гоміньдану, в результаті посів третє місце. Аргументи Джеймса Суна, колишнього високопосадового чиновника Гоміньдану, який перед виборами з великим скандалом вийшов із партії, виявилися більш впливовими на тайванський електорат. Сун обстоював тезу утворення з КНР союзу на кшталт європейського. Він волів би бачити Тайвань у статусі "квазікраїни", яка була б членом міжнародних організацій, наприклад СОТ, одночасно посилюючи економічні зв'язки з Пекіном. Але як Тайбей, так і Пекін у цих "квазіінтернаціональних" чи, за словами Суна, "спеціальних" відносинах мають зберігати свій суверенітет і територіальну цілісність. На поглядах двох інших кандидатів від Нової партії Лі Ао та Су Сіньліана, з огляду на незначну кількість набраних ними голосів, зупинятися не будемо.

Обрання Чен Шуйбяня президентом Тайваню, як довели факти, не привнесло значних змін до стратегії відносин із КНР. Новий президент більш схильний до продовження розвитку набутків попередніх тайванських лідерів. Передача вищої влади від Гоміньдану як наслідок мала адаптацію попередніх здобутків політики цієї партії щодо материка. Майже відразу після обрання Чен Шуйбянь офіційно запросив лідерів КНР у будь-який час відвідати Тайвань. Президент Тайваню також висловив бажання бачити на своїй інавгураційній церемонії Ван Даоханя, уповноважену особу від материка для ведення переговорів з Тайванем.

Більшу частину інавгураційної промови нового президента Тайваню Чен Шуйбяня було присвячено внутрішнім проблемам розвитку країни. Декларувалося слідування Тайванем демократичними засадами внутрішньополітичного розвитку, подальше проведення економічних реформ, а також підвищення міжнародного іміджу та престижу Тайваню.

Цілком прозоро новообраний тайванський президент вказує на існування спільної історичної та культурної основи "народу між Тайванською протокою". Констатація такої спорідненості могла би свідчити про уникнення Ченом акцентування на тайванській національній ідентичності, що є однією з програмних засад ДПП.

У своїй промові президент Тайваню Чен заявив, що принцип "одного Китаю" є лише перспективою переговорів, пообіцявши протягом свого президентського строку не проголошувати незалежність, не змінювати назви країни, не уникати діалогу з КНР та не змінювати вже наявний міжнародний статус країни. Але всіх цих зобов'язань дотримуватимуться лише у випадку "відсутності у режиму КПК намірів використання збройної сили проти Тайваню" [Чен 2000, *3*].

Таким чином, тайванський президент прагнув створити певний запобіжник проти застосування силової політики, адже будь-яка військова акція Пекіна проти острова могла б спричинити формальне проголошення незалежності. Аналізуючи інавгураційну промову новообраного президента Тайваню, можна констатувати дещо приховані, але об`єктивні наміри продовжувати лінію на збереження суверенного статусу Тайваню в переговорах з Китаєм.

У коментарях провідних тайванських газет до інавгураційної промови Чена відзначалося, що найголовнішими зовнішньополітичними завданнями нової адміністрації мають бути дії, спрямовані на захист інтересів тайванського народу як окремого суб'єкта світової політики, які водночас не повинні бути провокативними щодо Китаю.

Промова Чена миттєво спричинила урядові заяви з боку ЦК КПК та Бюро у справах Тайваню Держради КНР. В офіційній відповіді ЦК КПК вимагалося погодитися на таке трактування принципу "одного Китаю", за яким допускалося, що Тайвань є частиною Китаю. В іншій заяві вказувалося, що діалог з Тайбеєм можливий на грунті прийняття тайванською стороною зобов'язань не наполягати на теорії "двох держав".

Кожен із учасників президентської виборчої кампанії, котрі змагалися з кандидатом від ДПП, виявився незадоволений поглядами нового тайванського президента на перспективи відносин з материком. А це означало цілковиту вірогідність майбутніх гарячих внутрішньополітичних дискусій з цієї проблеми. До того ж, вплив новообраного президента Тайваню на формування зовнішньої політики та політики відносин з КНР не є вирішальним. Незважаючи на значне зменшення впливу та присутності Гоміньдану в органах державної влади та законодавчих органах Тайваню ця партія все-таки має величезний вплив, тому можна вважати, що переговори щодо об'єднання матимуть свого постійного опонента.

Стабільним елементом зовнішньої політики попередньої адміністрації залишається стратегія "прагматичної дипломатії". Президент Тайваню Чен з 13 по 26 серпня 2000 р. здійснив перше закордонне турне країнами – дипломатичними союзниками Тайбею в Центральній Америці. Відвідання декількох країн президент Чен пояснив потребою міжнародної репрезентації національного суверенітету. Перебуваючи в Домініканській Республіці, він назвав об'єднання з КНР як таке, яке не є неминучим, та що майбутнє острова має бути вирішене самим тайванським народом. Таку заяву можна розцінювати як додаток до доктрини відносин з Китаєм, в якій ключовим фактором має стати суспільна думка тайванського народу.

Але з початком 2000 р. уряд КНР використовував не лише традиційну тактику залякування використанням сили. 13 липня 2000 р. віце-прем'єр КНР Цян Цічен висловився про можливість переговорів між обома сторонами щодо встановлення торговельних контактів, відкладаючи в сторону дискусії навколо терміну "один Китай". Цим офіційний Пекін продемонстрував тактичну гнучкість та намір відокремити політичні проблеми від економічних.

14 липня 2000 р. до КНР прибув Міністр оборони США Вільям Коен. Аналізуючи тексти коментарів і заяв, зроблених ним та його речником під час і після зустрічей з головою квазіурядової Асоціації у зв'язках із Тайванем, можна зробити висновок, що метою візиту було заохочення, стимулювання офіційних осіб КНР до переговорів з Тайванем саме в момент, коли висловлювання нового президента Тайваню Чена додали всім сторонам оптимізму щодо можливості продуктивного діалогу.

Якщо розвиток політичих відносин між КНР і Тайванем відбувається дуже повільно, то економічні зв'язки за своєю динамікою набагато випереджають політичні. І в цьому плані США однозначно прихильно виступають за поглиблення економічної взаємодії між материком та островом, що значною мірою нівелюватиме політико-ідеологічні суперечності. У свою чергу, це, пом'якшує військово-стратегічне протистояння в районі Тайванської протоки. Економічна співпраця між двома суб'єктами є величезною та зростаючою. Тайвань став другим після Гонконгу (який є посередником у просуванні тайванських інвестицій на материк) за значенням зовнішнім інвестором Китаю. Станом на 1999 р. тайванські бізнесмени вже інвестували до КНР понад 20 млрд. дол., або 2/5 загальної суми всіх тайванських інвестицій за межі країни.

Ці інвестиції реалізовуються в понад 20 тис. проектах. Особлива концентрація інвестицій спостерігається в південно-китайській провінції Фуцзянь. У свою чергу для материка острів є третім за величиною експортним ринком. Взаємовигідність бізнес-контактів між КНР і Тайванем, на думку аналітика В. ван Кеменейда, робить непопулярним будь-які військові акції як серед тайванського бізнесу, так і серед підприємців у КНР [Kemenade 2000, *135*].

Подальші перспективи відносин між КНР і Тайванем можна викласти в трьох варіантах. Перший: охолодження двосторонніх відносин, оскільки тайванська влада не сприйняла пекінське пояснення терміну “одного Китаю”. Прагматична дипломатія Тайбею, ймовірно, продовжуватиметься, що матиме наслідком наступні спроби з боку уряду КНР заблокувати її. Другий сценарій: це нова криза у Тайванській протоці внаслідок адекватної силової відповіді з боку Тайбею на будь-які військові чи політичні провокації офіційного Пекіна. Така можливість підтверджується непоступливістю Тайваню під час кризи 1996 р., коли на території країни було оголошено тривогу, а військa приведено в стан підвищеної боєготовності. Третій сценарій передбачає просування в мирних переговорах, поступово знаходячи спільне підґрунтя. Д. Чжоу, конкретизуючи цей підхід, вказує: якщо Пекін дозволить Тайбею зберегти відповідний міжнародний статус і якимось чином вдасться уникнути суперечки навколо терміну “один Китай”, – відносини між двома сторонами Тайванської протоки значно покращаться [Tendencies 1997, *298–299*].

Отже, аналізуючи механізм взаємодії та основні конфліктні вузли трикутника Вашингтон–Пекін–Тайбей, можна дійти висновку, що по лінії відносин КНР–Тайвань Сполучені Штати відіграють роль своєрідного нейтралізатора військового сценарію розв’язки конфлікту, регулюючи характер ведення діалогу та змушуючи сторони розв’язувати ключові питання лише дипломатичними засобами.

ЛІТЕРАТУРА

Инаугурационная речь Ли Дэнхуея, Президента Китайской Народной Республики // **Свободный Китай,** *1996*, №4.

Ляньхе бао. *24.10.1997*.

Чжу Юнь-хань. Грамматика взаимоотношений двух сторон Тайваньского пролива // **Свободный Китай,** *1997*, №4.

Bush R. Taiwan‘s International Role // **Taiwan in World Affairs.** Boulder, *1994*.

Chien F. A view from Taipei // **Opportunity and Challenge.** Arizona State University, *1995*.

China. 1996. Beijing, *1997*.

China‘s Foreign Policy // http://www./china.org.cn/English/China/Policy.html

Ching F. What Does ‘One China’? // **Far Eastern Economic Review,** *2000*, vol.163, №19.

Copper J. U.S. China Policy and Taiwan // **As Taiwan Approaches New Millenium.** Lanham, *1999*.

Freeman C. Sino-American Relations: Back to Basics // **Foreign Policy,** *1996*, №104.

Fresh Pressure for Talks // **China and North Asian monitor,** *1998*, vol.5, №8.

Kemenade W. Taiwan, Voting for Trouble? // **The Washington Quarterly,** *2000*, vol.23, №2.

Lampton D. China and Clinton’s America // **Asian Survey,** *1997*, vol.37, №12.

Lasater M. **The Changing of the Guard. President Clinton and the Security of Taiwan.** Boulder, *1995*.

Lee T. Understanding Taiwan // **Foreign Affairs,** *1999*, vol.78, №6.

Lee‘s US Trip Derails China Talks // **China and North Asia Monitor,** *1995*, vol.2, №7.

Liu M. Academic Panel Debates the “One China” issue // **Taiwan News,** *08.05.2000*.

Nathan A. What‘s Wrong with American Taiwan Policy // **The Washington Quarterly,** *2000*, vol.23, №2.

Oksenberg M. Taiwan, Tibet, and Hong Kong in Sino-American relations // **Living with China.** N.Y.–London, *1997*.
Reeve S. Thanks, but no thanks // **Far Eastern Economic Review,** *1995*, vol.158, №30.
Robinson T. America in Taiwan's Post-Cold War Foreign Relations // **The China Quarterly,** *1996*, №148.
Roth S. Assessing the Zhu Rongji Visit. Washington, DC, April 21, 1999 // http://www.state.gov/www/policy_remarks/1999/990210_roth_eastasia.html
Sino-American Relations at a Time of Change. Washington, *1994*.
Su C. Lee Maps 6-point policy for Taiwan-Mainland Relations // **The Free China Journal,** *1995*, №13.
Taipei Military Focus on Invasion Threat // **Far Eastern Economic Review,** *1992*, Vol.155, №8.
Taiwan Concurrent Resolution. Thomas amendment №3562. Congressional Record: March 21, 1996 // http://frwebgate3.access.gpo.gov/cgi-bin waisgate.cgi? WAISdocID =3259728805+15+0+0&WAISaction=retrieve
Taiwan Relations *Act* // United States Code, *1989*, Vol.9, Title 22, Chapter 48.
Tendencies of Regionalism in Contamporary China. Taipei, *1997*.
The International Status of Taiwan in the New World Order. Legal ans Political Considerations. London, *1996*.
The "Six Assurances" to Taiwan. July 1982 // http://newtaiwan.virtualave.net/assurances.htm
Wu A. Peking's Taiwan Policy in the Post-Cold War Era // **Issues and Studies,** *1994*, Vol.30, №7.
Тайвань Жібао. *31.10.2000*.
Цзян Цземінь. Гао цю ден сяопін лілунь... (Високо тримати прапор теорії Ден Сяопіна) // **Женьмінь Жібао,** *22.09.1997*.
Чен Шуйбянь Тайвань чжан ці лай … (Тайвань підіймається) // **Чжунго шібао,** *21.05.2000*.

З. Алієва

ТЮРКСЬКА НАРОДНА СЛОВЕСНІСТЬ У НАУКОВИХ ІНТЕРЕСАХ А. КРИМСЬКОГО

А. Кримський високо цінував не лише фольклор тюркських народів, а й благородну душу його творця. "Усім тюркським племенам, – стверджує вчений, – притаманна досить щедра та багатогранна народна творчість: билини, історичні та ліричні пісні, фантастичні казки та побутові, жартівливі дотепні вигадки, фабльо і т.д. Це у тюрків риса споконвічна і спостерігати її можна з найдавніших часів" [1].

В історії мусульманства різних тюркських народів можна "помітити, що конкретний етнос розвивав якийсь один потік своєї ментальності – той, який найбільше збігається з народним характером. Так, наприклад, мусульманство в Узбекистані розвивалося переважно в теоретичному плані, як і в Персії. Чим далі на Захід, розвивався напрям практичний. Турецький та азербайджанський народи практичні за своїм характером, схильні переважно орудувати мечем, ніж роздумувати. Через те на Сході полемізували про догмати віри, а на Заході – про матеріальний бік життя.

Саме ці два аспекти простежуються в найдревніших літературних пам'ятках тюрків – не тільки релігійного, але й світського характеру: билинах, піснях, оповідях. Не варто при цьому забувати вдале поєднання тюркського словесного висловлення думки з музикою. Розглядаючи, наприклад, Культегінову пам'ятку, А. Кримський виявив у ній семискладовий вірш як найбільш розповсюджену й улюблену пісенну форму всіх тюркських народів, зокрема азербайджанського.

Проаналізувавши багатий матеріал словника Махмуда Кашгарі (І074 рік) учений доходить висновку, що вже в XI ст. існувало не менше чотирьох древньотюркських билинних циклів, не беручи до уваги дрібних сюжетних жанрів – прислів'їв, загадок, скоромовок.

Цікаві свідчення про давньоогузького народного співця Коркуда знайшов учений в арабських істориків Умадеддіна (XII ст.) та Ібн-Асіра (1141 рік). Популярність цього напівлегендарного героя настільки велика, що його могила, ("коркуд-ата"), про яку писав і Тарас Шевченко, була до недавна культовим місцем. "З іменем Коркуда, – вважає А. Кримський, – майже до наших днів дійшли усні розповіді в тих місцевостях, куди переселилися огузи – у закаспійських туркменів, у азербайджанців, у османів Малої Азії" [2]. Таким чином, середньовічну пам'ятку "Китабі Деде Коркуд" А. Кримський вважає культурним надбанням декількох тюркських народів, хоча творцем її було древньоогузьке плем'я, яке створило шедевр в доісламський період, втіливши в ньому дух вільнодумства та етичної незалежності.

На думку А.Кримського, до XV ст. належить і пісенний шедевр про ногайського богатиря Едигея (Ідіке), який, будучи вірним слугою хана Тохтамиша, як Ілля Муромець – князя Володимира, принижений своїм володарем, перебіг на бік Тимура. Певні аналогії з попереднім твором містить і билина "Адіджа", широко відома на всіх обширах тюркського світу. В ній ідеться про цілком реальну особу того ж таки хана Тохтамиша, який жив у другій половині XIII ст. і загинув у 1406 році. Відомий як хан Золотої Орди з 1380 року, Тохтамиш був грозою більшої частини світу. Як доводить А. Кримський, у 1395 році він здійснив похід на Північно-Східну Русь, пограбував і спалив Москву, наклавши на неї непомірно велику данину. У боротьбі проти Тимура (1395 рік) за володіння землями Закавказзя та Середньої Азії Тохтамиш зазнав поразки. У 1399 році військо Тохтамиша було розбите ханом Заволзької орди Темір-Кутлуєм.

У поемі, перекладеній А. Кримським з оригіналу російською мовою, значиться й місце події – ногайські степи, тобто напівпустельна рівнина в Передкавказзі, в Межиріччі Терику й Куми, що в Дагестані.

Історичні документи, опрацьовані А. Кримським, свідчать, що у другій половині XVI століття Ногайська орда перекочувала в південноукраїнські степи, де розпалася на Білгородську, Єдисанську, Джамбуйлуцьку, що тривалий час були васалами Кримського ханства.

Головний герой билини – Адіджа служив у хана Тохтамиша і був його найвірнішим помічником. Але через заздрісників, які скомпрометували його, він змушений був втекти у степи, готуючи ханові відплату".

Варто зауважити, що майже до недавнього часу серед татар Криму ця героїчна билина була символом нескореності російським агресорам.

Однак "Адіджа" належить до героїчного епосу не тільки татар, а й азербайджанців. Це засвідчують численні документи, зокрема стаття Фхартахая "Историческая судьба крымских татар", вміщена у "Вестнике Европы" (№ 2) за 1866 рік, та розвідка А. Кримського "Кримська література". Як зауважує А. Кримський, "Адіджа" – це героїчна билина, яку знали й співали на всьому обширі Азербайджану. Варто зауважити: мотив "Адіджи" нагадує "Бунт Китуси", опрацьований свого часу Іваном Франком.

Хан Тохтамиш, якого оточувала численна знать, найбільше любив Адіджу:

Всех был дороже Адиджа ему,
Слева от хана сидел;
Честь воздавать, как себе самому,
Хан всем Адидже велел.

При цьому логічно виникає запитання: чому А. Кримський переклав билину російською, а не українською мовою? Листи вченого до російських орієнталістів нагадують, що цей спільнотюркський естетичний шедевр український академік мав намір надрукувати у книзі "Тюркские литературы и тюркские языки" (М., 1932), але бунтівний характер твору спричинився до його цензурного вилучення. "Перевага, яку надавав хан своєму улюбленцеві, – пише А.Кримський, – викликала заздрість серед двірського оточення хана" [4].

"Громко роптали на это князья,
И, чтоб его погубить,
Хану солгали:
"Супруга твоя
Смеет Адиджу любить".
Дерзкого в гневе убить приказал
Хан при известье таком.
Спасся Адиджа от хана и стал
Вольним в степи казаком.

Введений в оману хан невдовзі пересвідчився в облудності доносу і звелів повернути до двору скривдженого юнака. Зустрівши втікача серед безлюдних степів, посли передали обіцянку правителя:

Он тебе семь озер Караджая
И луга Карадага дает;
Возвратися – жена молодая
Тебя выглядает и ждет.

Та гордий месник, спробувавши смак волі, категорично відмовляється, як писала Леся Українка в "Давній казці", від "золотих лаврів":

Мне не нужно подарков и злата его,
И не не нужно лугов и коней,
И веселых пиров, ибо нет ничего
Мне дороже свободных степей.

Героїчна билина "Адіджа" явно антиексплуататорського змісту була заборонена цензурою через недвозначні аналогії, проведені до російського окупаційного режиму. Повчальний характер для жорстоких правителів мають дві останні строфи, що передають докір правителям устами столітнього Собра:

Прекрасна у тебя жена:
Она Адидже суждена.
О хан, судьба его хранит –
Никто его не победит!
О, не зови его к себе:
Тебя он победит в борьбе.
Себя ничем ты не спасешь:
Он победит, а ты умрешь!

Особливо багатий билинний епос тюрків, де відчувається ногайський вплив, а в сюжетних мотивах чимало спільного з "Шахнаме". Наприклад, А. Кримський пише, що "боротьба киргизького каармана проти дива Екваля досить прозоро нагадує боротьбу іранського героя Рустема проти дива Скванського" [5].

Численні билинні сюжети вчений рекомендує використовувати історикам як незамінний матеріал, що спростовує вигадки шовіністичних учених, зокрема З. Ключевського, про низький рівень інтелектуального розвитку народів Середньої Азії та Закавказзя. Серед них – народні твори про Чоро-Батира, Аблай-хана та інших. Поруч з билинними творами З. Ключевський розглядає епос про закохану пару, а також історичні пісні, що іменуються там перським терміном "дастани" ("дастанлари").

Щедро представлений у тюрків і прозовий фольклор – сказання, фабльо, легенди. Європейські дослідники звернули увагу й на легенди теологічного характеру про святих, наявність яких, на думку А. Кримського, є не національною рисою тюркської естетики, а наслідком міграції окремих європейських сюжетів. "Тюркські казки (як і в цілому численні билини), – зауважує вчений, – рясніють бродячими темами і більш потрібні фольклористу, який вивчає міжнародні мандрівки казкових мотивів; це стосується і жартівливих побутових фабльо і анекдотів, де часто фігу-

рує турецький Балакірєв і малоазійський Ходжа Насреддін, який жив за часів Тимура, на вигадки про якого лягли фольклорні нашарування досить-таки древнього арабського Джохи” [6].

У всіх без винятку орієнтальних дослідженнях А. Кримського натрапляємо на аналогії в українській літературі, окремі явища якої без знань східних мов не можна пояснити. Ведучи розповідь, наприклад, про народних співців Азербайджану (ашики) чи Узбекистану (бахши), він виявляв у манері виконання ними народних пісень чимало спорідненого з українськими кобзарями, а чергування прозових частин з віршованими у піснях бахши схоже на архітектоніку “Слова про Ігорів похід”.

Не пройшов повз увагу А. Кримського й тюркський народний театр, який нагадував йому українську вертепну драму. Цей різновид фольклорного мистецтва дуже подібний до західного “полішинеля” чи російських “петрушок” і розглядається як результат міграції з Китаю. Головний їхній герой – карагьоз (чорноокий), який часто вдається до політичної сатири, дошкульних насмішок над різноманітними діалектизмами тощо.

В архіві А.Кримського досить багато взірців тюркського фольклору. Важливе місце в його творчій лабораторії посідає рукописна праця “Тюркські літератури” [Ф.1. – №25331], в якій детально проаналізовано найдавніші естетичні шедеври колись єдиного народу. Тут, як і в праці “Тюркська мова”, вчений зупиняється на архоно-енисейських написах VII–IX ст., які, крім лінгвістичної вартості, мають значну історичну та літературну вагу. До цього аналізу вчений залучає й уйгурські релігійні твори VII–IX ст., знайдені археологами в Турпані, що в східному (китайському) Узбекистані.

Що стосується списків буддійської сутри “Алтун-ярук” (“Золотий блиск”), перекладеної уйгурською мовою з китайської переробки, то А. Кримський вважає їх пам’яткою безсумнівної літературної вартості.

З-поміж значних творів А. Кримський виділяє досить-таки цікаву збірку релігійно-моралізаторських, до сьогоднішнього дня популярних серед тюрків віршів (“гікметів”) Ахмета Йєесеві. В районі держави Золотої Орди зі столицею на Волзі (м. Сарай), тісно пов’язаною з високо-культурним Хорезмом (Хівою) та Прикаспієм, друга половина XIV століття, на думку Константинопольського вченого Капрюлю-заде, становила собою “блискучий літературний період”. “У словнику Капрюлю-заде, – наголошує А. Кримський, – безперечно, натрапляємо на значне перебільшення, і все-таки у цій “золотоординській” літературі можна відзначити, наприклад, і віршовану (містико-еротичну) поему “Хосров і Ширін” (1340 рік) Кутбеддина, і “Мегеббетнаме” (“Книгу чистого кохання”) Гаджі-Харизми (1353 рік), і поему “Джемджемінаме” (“Повість про череп”) Гусамі Кятиба” [7].

А. Кримський, залишивши орієнтальні кафедри Лазаревського інституту в Москві, переїхав до Києва, де взявся до оперативного створення Українського Сходознавчого центру. У пояснювальній записці у проекті організації Історико-філологічного відділу УАН читаємо: “Стародавня територія сучасної України була місцем для життя або для довшого перебування усяких орієнтальних народів, і перед українською наукою стоїть ціла низка різноманітних питань і завдань, що чекають свого планового розроблення і розв’язання. Іраністика, тюркологія (дисципліна ця особливо потрібна) і арабістика, – без цих трьох наук всестороння, неоднобічна історія українства неможлива; без них будуть неминучі лакуни в самому-таки українознавстві” [8].

Для поглибленого вивчення історії й культури України А. Кримський закликає знайомитися з минулим та сьогоденням її сусідів, їхньою історико-літературною спадщиною, мовами, естетичні закони яких прямо чи опосередковано вступали у взаємодію з українськими культурними надбаннями.

ЛІТЕРАТУРА

Інститут рукопису ЦНБ *імені* В.Вернадського НАН України. – Фонд І, № 2534
Там само. – № 25341
Там само
Там само. – № 25507
Там само. – № 25341
Там само
Там само
Записки історико-філологічного відділу УАН. – К., 1919, – Кн.1. – С.96.

В.А. Бушаков

СВІТСЬКІ ТА РЕЛІГІЙНІ ТИТУЛИ І НАЗВИ ПРОФЕСІЙНИХ ЗАНЯТЬ, ВІДОБРАЖЕНІ В ІСТОРИЧНІЙ ТОПОНІМІЇ КРИМУ

У топонімії Криму вельми широко відображені терміни, що визначають у мусульман духовний сан, почесні звання або приналежність до нащадків пророка Мугаммеда: с. *Мулла-Елі, Мулла-Кой, Муллалар*, дж. *Мулла-Бунар* – **molla** мулла; головний кадій; с. *Кази-Елі, Кади-Кой*, яр *Кази-Дере*, затока *Кади-ліман* – **qadĭ** ~ **qazĭ** кадій, суддя; с. *Кади-Ескеркой* ~ *Кази-Аскер-Кесек* – **qadĭ asker** каді-ескер, головний муфтій; кадилик *Муфті-Арпалик* – **mİftİ** муфтій – головний суддя за законом шаріату, який виносить рішення, що називається фетва; с. *Ходжа-Сала, Коджалар, Беш-Коджа, Коджанкі* – **xoca** ~ **qoca** ходжа, мулла, духовна особа; нащадок халіфів (у Кримському ханстві посада ходжі була спадковою, він мешкав у с. Кир-Кулач, а його володіння – *ходжалик* – охоплювало 16 сіл у кадилику Шейх-Елі Козловського каймакамства); с. *Сеїтлер, Сеїтлер-Тарханлар, Чокур-Сеїт* – **seit** сеїд, нащадок пророка Мугаммеда і халіфа Алі (в мусульманській общині сеїди належали до привілейованого стану, лише вони мали право носити зелену чалму й зелений верхній одяг); с. *Шейх-Елі, Джага-, Джетлер-, Ташли-, Тереклі-, Тузла-* та *Чокракли-Шейх-Елі, Ак-Шейх* (чотири ойк.), *Шіглак* – **Ĩeiq** шейх, почесний титул мусульманських релігійних осіб; глава ордену дервішів (у мусульманській общині *ходжі, сеїди* та *шейхи* становили священний стан; у Середній Азії ходжі вважалися нащадками перших чотирьох халіфів чи навіть самого пророка Мугаммеда та відігравали визначну роль у соціальному, господарському та політичному житті тамтешніх народів [Рассудова 1978]); г. *Деде-Осман-Кири* біля с. Керменчік, с. *Деде* – **dede** деде – шейх у дервішів-мевлеві; с. *Шеїтлер* – **Ĩeit** мученик, що загинув за іслам; с. *Аджилар, Аджи-Елі, Аджи-Кой, Гаджи-Тархан* – **acĭ** гаджі, почесний титул мусульманина, що здійснив прощу до Мекки; с. *Абузлар ~ Хавизлар, Гаджи-Хафис, Кара-Хафис, Сарабуз ~ Сари-Хафис* – **abuz** ~ **afuz** ~ **hafĭz** людина, котра знає напам'ять Коран (у татар цей термін ще означав особливий духовний сан) – с. *Бали-Гафис, Кар(а)-Гафис, Сари-Гафис (Сарабуз)* (рос. *–Хафыс*), пор.: рід *абуз* у каракалпаків, роди *абуз, абиз (хафиз)* в узбеків; с. *Челебілер ~ Челебі-Елі* – у Криму до привілейованого стану належали *челебії*, нащадки муфтіїв та інших знатних духовних осіб (ö**elebi**).

Топонімічний матеріал та історичні дані вказують на існування в Кримському ханстві "священних" релігійно-соціальних груп населення, подібних до тих, що були в інших мусульманських народів. Так, у туркменів шанувалися "священні" роди *алі-ілі, шіх, ходжа, ата, сеїд*, котрі входили до складу різних племен, що намагалися мати їх у себе для відправлення релігійних обрядів. "Священні" роди *сеїт, ходжа, шейхлер* були в узбеків і казахів, рід *сеїт* – у ногайців і киргизів. У Криму "священним" могло бути згадуване в історичних джерелах плем'я *ходжа-атай* (пор.: рід *ата* у туркменів, с. *Атай* у Криму). У Кримському ханстві вважалися "священними" роди *ташли, кулеч, качи* й *чоюнчи*, відомі під загальним іменем *DĖrt ocaq* ("Чотири вогнища"). Посилаючись на Пейсонеля, Ф. Хартахай писав: "Духовний стан складався з чотирьох родів, котрим належала земля, на якій знаходились мусульманські монастирі, що слугували для народу предметом поклоніння. Головний монастир знаходився на ріці Качи в 15 верстах від Бахчисарая, де й досі зберігається волос із бороди пророка. Кожен з цих родів мав свій монастир, настоятелем котрого (шейхом) був старший у роду" [Хартахай 1866, *230*]. Дійсно, у Криму існували суфійські релігійні братства öoyunöĭ(lĭ), KİleÖ(li), Qaöĭ і TaĨlĭ. Імена цих братств дервішів походять від назв сіл, у яких мешкали їхні засновники; про це свідчив Евлія Челебі [Книга путешествия, *25, 69*]. Мешканець села *Чоюнчи* на однойменній річці Мегмед-ефенді заснував братство öoyunöĭ(lĭ), шейх

мисливець на перепелів – с. *Беденеджі-Найман*; **buzavçı** – пастух телят – яр *Бузавчи*;

cılqıcı ~ yılqıcı – кінський пастух, табунник – с. *Джилкеджи-Елі*;

çoban – пастух, чабан < перс. چوبان **çoban ~** چوپان **çupan** пастух, чабан – м. *Чобан-Басти* (*Меганом*), башта, м., р. *Чобан-Кул(л)е (Чобан-Кале)*, дж. *Чобан-Чокрак*, р. *Чабан-Суат, Чобанай*, г. *Чобан-Ата* біля с. Токлук, *Чобан-Каяси* поблизу с. Отуз, *Кічкіне-Чобан*, ск. *Чабан-Таш, Чабан-Інкла-Кая*;

çonğurçı, від **çonğur**, тур. **yongar**, перс. یونغار **yunğar** – рід турецького триструнного музичного інструмента, перс. چگر **çogor ~** چگور **çogur** – вид маленької скрипки – с. *Чонгурчи, Бай-Елі-Чонгурчи, Баїм-Чонгурчи*;

çoyunçı – кт. казаняр, котляр – три села *Чоюнчи ~ Чоюнчу ~ Чуюнчи*: в Чоюнчинському Бешпаре кад. Акмечетського каймакамства на р. *Чуюнчи*, Борулчанському кад. Карасубазарського кайм. та Шейхельському кад. Козловського кайм.; за свідченням Евлії Челебі, в першому селі з руди, яку видобували на Чатирдагу виготовляли залізні казани, що вміщали одного-двох биків;

çölmekçi – гончар, від **çölmek** (тур. **çömlek**) – глиняний глек, горщик – с. *Чольмекчі*;

davulcı кт., **davulcu** тур. – барабанщик – каземат *Дау[л]джи-Хоба* у фортеці Мангуп-Кале;

demirci – кт., тур., **temirşi** ног., **temürçi** дтюрк. – коваль – г. *Деміpджі ~ Демерджі*, с., яр *Демерджі*, фонтан *Демерджі-Кішме*;

ekim – кт., **hekim** тур., حکیم **häkim** перс. – лікар, мудрець, філософ; учений < араб. حکیم **hakīm** мудрий, розумний; мудрець, філософ; лікар – с. *Екімін-Сарай*;

könçi: ног. **könşü**, тур. **göncü** – лимар, шорник – с. *Кончі* (кілька ойк.);

oqçu – кт., **okçu** тур. – той, хто виготовляє або продає стріли, стрілець із лука, лучник, **oqçı** дтюрк. стрілець, лучник – с. *Окчу-Гаджилар*, пор.: рід *окчи* туркменського пл. ескі, с. *Okçular* в Анатолії;

qazançı – майстер, що виготовляє казани, котляр; кухар – с. *Казанчи*, пор.: рід *казанчи* у башкирів;

qırmaçı – кт. торговець висівками – с. *Кирмачи (Кирмаджи)*, пор. також ног. **qırma** дерев'яна чашка, кирг. **qırmaçı** – той, хто виробляє дерев'яний посуд;

quşçı – сокольничий – с. *Джага-Кушчи, Кара-Кушчи*;

quvçı, пор. кирг. **quuçu** – той, що переслідує; знахар, що відганяє злих духів від породіллі – с. *Кувчи (Кувче)*;

sabancı – кт., тур., ног. орач, плугатар – с. *Сабанчи* (два ойк.);

sadaqçı – лучник (від кт. **sadaq**, тур. **sadak** лук, хмонг. **саадаг** сагайдак) – с. *Садакче*;

savurçı – шкіряник, чимбар, від кт. **sav(ı)rı**, тур. **sağrı** круп, зад, крижі (*тварини*), дтюрк. шкіра зі спини тварини; шкіра – с. *Савурчи*;

talqançı, від кт., ног., дтюрк. **talqan** – толокно, хмонг. **талх(ан)** хліб (*печений*); порошок – с. *Талканчи-Кірей*;

tamğacı кт., **damgacı** тур. – той, хто ставить тавро – с. *Тамгаджи*;

tarpançı ног. – мисливець на диких коней, від ног. **tarpan** – дикий кінь, кирг. **tarpac** – кінь ледачий і з поганою ходою, від **tarp** – звуконаслідування гепанню чогось важкого – с. *Тарпанчи, Кучук-Тарпанчи*;

taşçı кт., тур., **tassı** ног. – каменяр, від **taş** камінь – с. *Тащи-Конрат*, пор. також: рід *тачи* у казахів;

toğunçı, від кт. **toğun**, каз. **toğın** – обід колеса, пор. хмонг. **тоонч** – майстер, що виготовляє *тон*, від **тооно** тон – круг верхнього отвору юрти – с. *Тогунчи*, пор.: род. підр. *тугунчи* в казахів;

topçu – кт., тур. гармаш – с. *Топчикой* (*Топчу*) (в цьому селі були знайдені п'ять чавунних гармат [Известия Таврической ученой архивной комиссии. 1898. № 28, *193*]);

tuğcı – бунчуконосець, дтюрк. – барабанщик (?), **тугч** хмонг. – прапороносець, від кт., тур. **tuğ** – султан, бунчук, дтюрк. прапор; бунчук; барабан, хмонг. **туг** – прапор, стяг, знамено – с. *Тугджилар*;

tuzaqçı кт., **tuzaqşı** ног. – мисливець із сільцями, від кт., ног., дтюрк. **tuzaq**, тур. **tuzak** – пастка, капкан, сильце, сільце – с. *Тузакчи* (1576 р.), *Біюк-* та *Кучук-Тузакчи*, пор.: род. підр. *тузакчи* у казахів;

tütüncü – той, хто вирощує або продає тютюн, від кт., тур. **tütün** – тютюн – с. *Тютюнсй*;

Бітак, Мурзалар-Кемельчі, пор.: пл. *мурзалар* башкирів, родові підр. *мурза* в казахів;

odabaşı – тур. помічник капітана (*у яничарів*) – с. *Одабаш(и)*;

odaman – кт. старший чабан (> укр. **отаман**, рос. **атаман**) – шахта *Одаман-Кассар* на Карабі-Яйлі, с. *Адаман (Odaman), Адаман-Киргиз(Odaman-Qırğız)*;

oğlan ~ olan ~ ulan ~ lan – кт. хлопчик, юнак; син (у Криму *уланами* називали ханських синів, котрі на відміну від султанів не мали права на престол і служили охоронцями хана) – дж. *Углан-Буглан*, с. *Оглан-Елі, Улан-Елі* (чотири ойк.), *Улан-Дуванкой, Мамбет-Улан(Лан), Тукей-Улан*, пор.: пл. *оглан ~ углан* узбеків;

örlük, монг. **orluut ~ örlügud** – урлуки, наближені сановники, від **ore** улюблені повірники, хмонг. **øрлøøг** маршал (у Чінгісхана було дев'ять найближчих сподвижників, дев'ять орлюків) – с. *Орлюк, Бійорлюк, Кара-Орлюк, Карачи-Орлюк*;

padişa – кт., **padişah** – тур. падішах, султан < перс. پادشاه **padeşah** шах, цар – стежка *Падіша-Сохаги* біля с. Біюк-Ламбат;

paşa – кт., тур. паша (*вищий цивільний і військовий титул в Османській імперії*) < перс. پادشاه **padeşah** шах, цар – с. *Паша-Елі, Паша-Салин, Паша-Чокрак*, дж. *Паша-Чокрак* біля с. Коккоз, паг. *Паша-Тепе* поблизу Феодосії;

qalğa – кт., **kalğa** – тур. калга, спадкоємець ханського престолу < монг. **qalağan**, хмонг. **халаа(н)** зміна, заміна [Buszakow 1994] – с. *Калгай-Султан-Тузласи* (**tuzla** солеварня), *Qalğaeli*.

qaraçı – карачей – титул вищих сановників при ханському дворі, який мали беї найшляхетніших родів < монг., пор. хмонг. **харц** простолюдин, кирг. **qaraça** чорний; простолюдин – с. *Карачи-Урлюк*;

qazaq – кт., ног., **kazak** тур. козак – г. *Казак-Кая* біля с. Отуз, с. *Казак* (два ойк.), *Бой-Казак, Карт-Казак, Киргиз-Казак*, пор.: роди та родові підр. *казак (козок), казахлар* в узбеків, *казактар* у киргизів (етимону терміну **qazaq** відповідає хак. **xadağ** варта, сторожа, охорона [Бушаков 1997]);

seyman ~ seymen кт., **sekban** тур. – легкоозброєний воїн (*у корпусі яничарів*), псар при султанському дворі; у Криму сеймени охороняли хана < перс. سگبان **sägban** псар – с. *Сейманларкой, Сеїгмен-Джайла*, ск. *Сейменін-Кая*;

sultan – кт., тур., **soltan** ног.; у Криму цей титул носили ханські сини, котрі мали право на престол – г. *Султан-Даг* (стара назва *Демерджі-Яйли*), с. *Султан-Баг, Султан-Базар, Султан-Бочала, Султан-Елі, Султан-Сала, Султан-Сарай, Султан-Термень*;

tarxan – шляхетна, привілейована особа, звільнена від повинностей і сплати податків – с. *Тархан* (три ойк.), *Тарханлар* (два ойк.), *Біюк-* та *Кучук-Тархан, Алма-Тархан, Сеїтлер-Тарханлар, Тюп-Тархан, Учкую-Тархан, Тархан-Сунак*, п-в *Тюп(Діп)-Тархан* (*Тарханкут*), городище *Топетархан* (*Херсонес*);

totay – кт. шляхетна (*про жінку*), **totay qız** ног. княжна; імена жін. каз. *Тотай*, тат. *Тутай* – ліс *Тотай-Даг* біля с. Чавке та с. Суїн-Аджи, с. *Тотай, Тотай-Кой, Туатай*;

töre – кт. пан, людина шляхетного походження; чиновник, ног. суддя, тур. звичаї, тур. **türe** закон; статут; звичай; князь, кирг. **törö** пан, епітет владного богатиря в епосі, дтюрк. **törä** чільне місце в юрті; закон, звичай, хмонг. **тøр** держава, влада; династія; закон; учта; весілля – с. *Тере*;

xan – кт., дтюрк., **han** тур., **qan** дтюрк., **хаан** хмонг. хан – гал. *Хан-Тогай* біля с. Улакли, дж. *Менар-Ханин-Чокрак, Hançeşmesi* с. *Хан-Елі* (двічі), *Хан-Яфе, Хан-Джамі, Хан-Куле, Ханли, Hanköşkü* خان كوشكى, ур. *Хан-Гельді* на Карабі-Яйлі;

xanış – дружина, жінка, подружжя хана – с. *Ханишкой*.

Титулатура і соціальні терміни, відображені в топонімах, детально віддзеркалюють структуру феодального суспільства у Кримському ханстві.

Важливо, що деякі титули можуть використовуватися як особові імена.

У тюркських топонімах Криму відображені назви таких професійних занять, що також можуть використовуватися як особові імена:

baltacı дроворуб – дж., яр, р. *Балтаджи*;

baqsı ног., **baqşı** кирг. шаман, знахар, بخشى **bäxşi** перс. – головний наглядач за соколами; секретар; скарбничий, **багш** хмонг. учитель – с. *Бакси*; **bödeneci** –

Ахмед-ефенді із села *Колеч ~ Кулеч* заснував братство Küleç(li), а в селі *Качи* на однойменній річці (пізніше *Ефенді-Кой*) святий Хизр Шах-ефенді заснував текіє і братство Qaçı. Походження братства Taşlı, ймовірно, пов'язане із селом *Ташли-Шейх-Елі* (пор. також ойконіми *Ікі-Кесек-Ташли, Ташли-Дайир, Ташли-Кипчак, Ташли-Конрат, Ташли-Тама*).

У кримських топонімах відбиті такі світські титули і соціальні терміни:

Ağa – кт. старший брат; *шанобливе звертання до старшого мужчини, що ставиться після імені*, напр., *Amet ağa*, тур. хазяїн, пан: старший брат; *титул деяких начальницьких осіб*, **ах** хмонг. старший брат; старший – с. *Агмет-Ага, Азамат-Ага-Кесек, Джантемір-Ага, Каплан-Ага-Кесеґі, Мустафа-Ага*, оз. *Аганин-Ґьолю* на Карабі-Яйлі;

albat – монг. кріпосний, данник, від монг., дтюрк. **alban** – повинність, шарварок – с. *Албат*;

aqtaçı – конюх, конюший, хмонг. **агтчин** – табунщик, від **агт(ан)** – кінь; табун коней – с. *Актачи, Актачи-Кият, Бiюк-Актачи, Бузав-Актачи, Кир-Актачи*, дж. *Ак-Тачи*;

atalıq – батьківство; наставник, напутник (*зокрема ханських синів*) – с. *Аталик-Елі, Аталик-Елі-Бешкуртка*;

bağcı – кт., тур. виноградар, **bağçı** дтюрк. садівник – с. *Бакчи-Елі ~ Бахчи-Елі ~ Бакче-Елі ~ Бахче-Елі* (чотири ойк.).

bavurçı – придворний чин, який куштував їжу на ханській кухні перед тим, як подати її ханові; ханський стольник, який подавав їжу ханові – с. *Баурча*;

bay – багатий, бай, пан, хазяїн – с. *Бай-Абаш, Байборю, Байгоджа, Бай-Елі-Чонгурчи, Байконду, Байкончек ~ Байґончік, Байсари, Байчура, Аджи-Бай, Ґассан-Бай, Кара-Бай, Кизиль-Бай, Кир-Байлар, Конурбай, Мамут-Бай, Могулбай ~ Молбай ~ Малбай*;

bek – кт., ног., **bey** кт., тур., **baq** ног., **beg** дтюрк. правитель, вождь, бек, князь; пан; глава роду чи племені; чоловік, بک **bäk** перс. бек, дворянин; термін входить до складу багатьох антропонімів, пор. хмонг. **бэх** міцний; сильний – с. *Киябак (Кая-Бак), Коджанбак (Коджай-Бак), Карачак-Мак, Бей(Бій)-Ґази, Ґолумбей, Мустафа-Бей, Бек-Булатчи, Бек-Котан(Кутан), Бекiвас, Баш-Бек ~ Башбек* (два ойк.), *Бельбек* بلبيک, *Корбек ~ Корбеклі (Корбекілі, Корбекуль)* < **Körbek eli* (**kör** сліпий), *Бій-Булуш, Бійдали-Конрат, Бій-Еч-Найман, Бієлі, Бієль, Бійгази, Бійорлюк, Бійтірмень, Карт-Бій* (два ойк.), *Муссабій, Сарабі*, р. *Бійлар, Бійсу* (пор. гідроніми *Бій-Хем* та *Хемчік* у Туві), ск. *Белбек-Отар* на Чатирдагу, ур. *Киябах*;

bike – кт. господиня, пор. кирг. **biyke, biykeç** – дівчина, дівчинка, кт. **bikeç** – наречена – с. *Аджи(Гаджи)-Біке, Бекі-Елі, Qara bike*;

çelebi – кт., тур. шляхетний; челебі, пан; молодший брат чоловіка чи дружини < **çerbi** چربی чербій – чин при дворі Чінгіс-хана < кит. **qiānfū** – тисяцький; *цяньфу* – сьомий з титулів для заслужених воєначальників при династії Хань, пор. чжурчженське **ts'iēn-hu** (< кит.) та тібетське **ston-dpon** тисяцький (див. [Бушаков 1990]) – с. *Челебілер, Челебі-Елі;*

çora – дитина від мішаного шлюбу; раб, пор. кирг. **çoro** – найближчий споборник, сподвижник, товариш богатиря, дружинник, укр. **джýра ~ чýра** – козацький слуга-товариш, що ходив разом із козаком у походи та битви – с. *Чора, Акчора* (три ойк.), *Джан-Чора (Джанчура), Ельґері-Каракчора, Кара-Чора, Кара-Чора-Молла, Кокчора-Кият*;

duvan – кт. управитель – с. *Дуванкой (Діванкой)*, пор.: пл. *дуван* башкирів;

efendi – кт., тур. пан, хазяїн, власник; голова родини; багатій < **'αφέντης ~ αὐθέντης** тс. – дж. *Афенді-Чешме* в гірському масиві Карадаг, с. *Ефендікой* (два ойк.);

emir – кт., тур., امير **ämir** перс. володар, повелитель, емір, князь < араб. أمير **'āmīr** начальник; правитель, князь, принц, емір – с. *Емір-Сулюн*;

içki – кт., тур., **işki** ног. внутрішній; ічкі – ханські придворні в Криму та Середній Азії – с. *Ічкі* (два ойк.), *Кир-Ічкі (Кирк-Ічкі), Курт-Ічкі*, пор.: пл. *ічкі* в узбецькому улусі Ак-Орда;

mırza – кт. мурза, дворянин; термін використовується також як ім'я чол. < перс. ميرزا **mirza** писар, секретар; принц (*у сполученнях після власного імені*); мірза (*титул будь-якої письменної людини; у сполученнях перед власними іменами*) – печ. *Кара-Мурза* на Карабі-Яйлі, с. *Мурзакой (Mırza köyü), Мурзали-*

уаусı – кт. лучник (*стрілець із лука; той, хто виробляє луки*), пор. кирг. **сааçı** тс. і **сауçı ~ сауçıl** – ворожбит, який нібито здатний змінювати погоду за допомогою каменя *сау(taş)* с. *Джайчи, Алти-Пармак-Джайчи, Боз-Джайчи (Боз-Яйджи), Сусук(*Сусуз)-Джайчи, Суллу(*Сувлу)-Джайчи* (за свідченням Евлії Челебі, мешканці сіл Джайчи та Боз-Джайчи виготовляли з дивною майстерністю татарські луки), пор.: пл. *йаджи ~ йайджи* туркменів, род. підр. *жайчи* в киргизів;

yurtçı ~ curtçı – той, хто виготовляє юрти, пор. також перс. **یورتچی yurtçi** – квартир'єр – с. *Джурчи ~ Юртчу* (два ойк.), *Ой-Джурчи, Кир-Єртчи(*Юртчи), Юртчу-Гаджи.*

Назви професійних занять, відображені в топонімах, дають досить повне уявлення про матеріальну культуру населення і різні галузі господарства у минулому.

ЛІТЕРАТУРА

Бушаков В.А. К этимологии турецкого слова *çelebi* // **Советская тюркология,** *1990,* № 6.

Бушаков В.А. До питання про походження слова *козак* // **Східний світ,** *1997 (2000),* № 1–2.

Книга путешествия: Турецкий автор Эвлия Челеби о Крыме (1666–1667 гг.) / Пер. и комм. Е.В. Бахревского. Симферополь, *1999.*

Рассудова Р.Я. Термин *ходжа* в топонимии Средней Азии // **Ономастика Средней Азии.** Москва, *1978.*

Хартахай Ф. Историческая судьба крымских татар // **Вестник Европы.** Т. 2, отд. 1; Т. 2, отд. 1. Санкт-Петербург, *1866.*

Buszakov W.A. O pochodzeniu tytułu *kałga* w Chanacie Krymskim // **Rocznik Muzułmański.** Rok 3, t. 2. Warszawa, *1994.*

УМОВНІ СКОРОЧЕННЯ

араб. – арабська мова
г. – гора
гал. – галявина
дж. – джерело
дол. – долина
дтюрк. – давньотюркська мова
кад. – кадилик
кайм. – каймакамство
кирг. – киргизька мова
кит. – китайська мова
кт. – кримськотатарська мова
монг. – монгольська мова
ног. – ногайська мова
ойк. – ойконім
паг. – пагорб
перс. – перська мова
печ. – печера
пл. – плем'я
р. – ріка, річка
род. підр. – родовий підрозділ
рос. – російська мова
с. – селище, село
ск. – скеля
тс. – те саме значення
тур. – турецька мова
укр. – українська мова
ур. – урочище
хмонг. – халха-монгольська мова
чол. – чоловічий

Н. Каймакан

АРАБСКИЙ ФОЛЬКЛОР И ТЕОРИЯ МИГРАЦИИ СЮЖЕТОВ В ИССЛЕДОВАНИЯХ А. КРЫМСКОГО

“Культура кожного народу цінна. Пропагуючи культуру арабів, я збагачую культуру свого рідного народу”
Агатангел Кримський
[Килимник 1961, 167]

С именем Агатангела Ефимовича Крымского в украинской ориенталистике связаны давние традиции. Будучи блестящим арабистом-семитологом, иранистом, тюркологом, он получил признание и славу самого выдающегося знатока Ближнего Востока. Его обширное научное и литературное наследие представлено в виде многочисленных научных трудов по истории, этнографии, языкознанию, фольклористике и другим областям науки.

В совершенстве владея более чем ста языками народов мира, А. Крымский свободно ориентировался в лингвистических проблемах, детально исследовал именно те исторические источники, которые наиболее объективно трактовали прошлое народа, его многовековую историю. Поэтому в годы советской власти его труды были запрещены как объект научного исследования и на протяжении десятилетий пребывали в спецфондах архивов и библиотек.

Сегодня, когда стал возможен либерализм и плюрализм в изучении и оценке творчества А. Крымского, важно отметить место и значение научной деятельности этого ученого в развитии отечественного востоковедения. Материалы запрещенных ранее архивов явились основой для исследований возрожденной школы украинского востоковедения. Научно-литературное наследие ученого стало ценным источником для современных ученых, хотя его изучением начали заниматься еще в начале XX столетия.

В фондах рукописного отдела Национальной Библиотеки Украины имени В.И. Вернадского содержится обширный и доныне до конца не исследованный учеными материал. Незначительная часть этого богатого наследия представлена в виде множества арабских пословиц, поговорок, сказок и прочего интересного материала, собранного ученым во время двухлетнего его пребывания в Сирии и Ливане (1896–1898). В одном из писем И.Ю. Крачковскому А. Крымский пишет следующее: “У меня есть большой сборник сказок и тоже большой сборник простонародных пословиц. Пословиц свыше 5 тысяч, и при каждой есть объяснение…” [Недвецкий, Смилянская 1993, *153*]. Далее А. Крымский сообщает, что часть их, разбив по содержанию на отделы и отредактировав, он отдал в печать. Однако, по вине типографии его труд не увидел свет. Впоследствии А. Крымскому так и не удалось осуществить задуманное: классифицировать вышеупомянутые пословицы и издать их. Изучение этого вопроса является, несомненно, интересным. В этой связи мы планируем рассмотреть данные пословицы и поговорки, сгруппировав и проанализировав их.

Изучение последствий культурных контактов между народами Востока и Запада стало актуальным в наши дни из-за возросшего интереса к исследованию восточных влияний в украинской культуре. Объектом исследования нашей статьи является арабский фольклор и теория миграции сюжетов в исследованиях А. Крымского.

Исследованием обширного наследия А. Крымского по литературе Востока занимались И. Крачковский, Т. Кезма, К. Гурницкий, О. Прицак, Ю. Кочубей, Ю. Покальчук, С. Шаховский, М. Николаева, М. Гуц, А. Недвецкий, А. Ковалевский, И. Холмогоров, Н. Визирь, И. Смилянская, А. Ландау, К. Броккельманн, М. Веркалец и многие другие.

Упомянутые выше ученые изучали и изучают разные стороны научной деятельности А. Крымского, порой не имеющие между собой ничего общего. Очевидно, это объясняется бесчисленным многообразием профессиональных интересов А.Е. Крымского. Нас же интересуют исследования ученых в области устного народного творчества и этнографии: областях, связанных с нашим исследованием.

Одним из наиболее интересных в области фольклористики и этнографии является собрание эпистолярия ученого Н. Визирем и И. Смилянской “А. Крымский. Письма из Ливана” [Крымский 1975]. Позитивным моментом данного исследования явилась попытка впервые ввести в научный оборот неизвестные до сегодняшнего дня этнографические и фольклорные записи ученого, долгое время хранившиеся среди его рукописного наследия. Благодаря им филолог, изучающий пути проникновения восточных мотивов в украинскую литературу, найдет немало ценных материалов. Много примечательного почерпнет из них и исследователь, занимающийся проблемами устного народного творчества и этнографии, поскольку благодаря этим письмам европейский читатель получает возможность познакомиться с совершенно незнакомой в культурном отношении страной.

В этих письмах автор детально посвящает нас во взаимоотношения в небольшой русской колонии в Бейруте. Это приобретает особый смысл для человека, оторванного от родины. И все же особое внимание ученого неизменно привлекают различные стороны общественной жизни, этнографические данные, устное народное творчество Ливана. Невольно вспоминаются слова Ивана Франко об известной мелкомасштабности А. Крымского – то, что Франко называл “Kleinkramerei” (мелочностью) [Франко 1959, *648–649*]. Но преувеличенное внимание к частному, мелкому факту имеет и положительный смысл. Оно помогает раскрыть повседневную жизнь той среды, в которой оказался ученый, придает почти документальную точность описаниям.

Авторам “Писем из Ливана” действительно, удается ввести целый ряд новых фольклорных и этнографических материалов, но без подробного их анализа.

Полезно будет упомянуть и статьи И. Смилянской в востоковедческих журналах [Смилянская 1971], посвященные столетию со дня рождения академика А. Крымского. Однако в силу своей сжатости они носят поверхностный, обзорный характер.

Говоря о творчестве А.Крымского нельзя не упомянуть и некоторые самые серьезные, по мнению И. Смилянской, исследования ужгородского историка К. Гурницкого “Кримський як історик” [Гурницький 1971], “Русские путешественники и востоковеды: Агатангел Ефимович Крымский” [Гурницкий 1980]. В данной монографии автор одновременно охватывает исследования ученого в области арабской, персидской и турецкой литератур. Как историк автор не раз обращается к яркому, богатому фольклорному и этнографическому наследию ученого. Но опять-таки в силу обширности исследуемого материала этот интерес носит больше информативно-обзорный, фрагментарный характер.

Примечательными по данной проблематике являются и статьи М. Веркальца. Особенно хотелось бы выделить его статьи “А. Кримський і фольклор Сходу”, “Схід – джерело письменницького натхнення А. Кримського”, “Крізь Орієнт – до рідних оберегів”, “Гіджак вторить солов’єві”. В них, приведя немало доказательств, на ярких примерах автор проводит сопоставительный анализ и прослеживает общность восточных и европейских, в частности украинских, сюжетов. Так, к примеру, в статье “Крізь Орієнт – до рідних оберегів” говоря о распространении сборника арабских сказок “Тысяча и одна ночь” автор подчеркивает, что украинцы намного раньше русских познакомились с сюжетами этих сказок. Таким образом, рассмотрев в вышеуказанных статьях теорию А. Крымского по поводу судьбы бродячих сюжетов, в которых проявляется взаимодействие разных национальных культур, сопоставив народную мудрость, священные писания, автор приходит к заключению о единстве народов на земле. Впрочем, в этих статьях М. Веркалец охватывает исследования А. Крымского в области не только арабского, но и персидского и турецкого фольклора.

Начиная с 1890-х годов, в круг интересов А. Крымского прочно входят вопросы относительно восточного фольклора. Только в галицкой периодической прессе он опубликовал свыше тридцати статей о восточном, преимущественно арабском, фольклоре [Веркалець 1973, *54*]. Среди них рецензия на переведенную Иваном Франко на украинский язык арабскую сказку “Абу Каземові капці”. Данная рецензия была напечатана во львовском журнале “Зоря” за 1896 год [Кримський 1896, *376*–

378, 399–400]. Здесь А. Крымский вкратце излагает содержание сказки, повествующей о нелегкой судьбе продавца благовоний Абу Касима, имевшего несчастье присвоить новые папуши (туфли) багдадского судьи, благодаря шутке одного из его друзей. Однако, одновременно с удачным приобретением, в жизни нашего героя начинается череда неприятностей. Из-за этих самых туфель Абу Касим становится непреднамеренным убийцей младенца, женится на ненавистной ему старухе и в конце концов лишается всего имущества и собственного дома. В своей статье А. Крымский акцентирует внимание на финале этой истории: а заканчивается она тем, что наконец-то наш герой понимает, что все случившееся произошло с ним неспроста, ведь вся эта вереница бед и несчастий помогает Абу Касиму по-новому взглянуть на жизнь. Покаявшись в былых грехах, Абу Касим начинает новую жизнь праведника, не переставая при этом благодарить свои папуши, которые навели его на путь истинный. Называя это произведение поэмой в стихотворной форме, А. Крымский подчеркивает, что “автор позичив з арабської казки самісіньку фабулу. Він її прибрав у прекрасну поетичну форму, надав їй великого драматичного і психологічного інтересу, закрасив іще й гумором, і збудував на непретенсиональній чужій фабулі самостійній твір, високо естетичний, високої художньої вартості” [Кримський 1896, *378*]. А. Крымский говорит об И. Франко, как о выдающемся переводчике, которому удалось связать сказку с малороссскими обычаями и при этом сохранить ее восточный колорит.

В 1891–1892 годах Крымский публикует несколько удачных переводов (на украинский язык) и комментариев к сказкам из цикла “1001 ночи”. Переводы были помещены во львовском журнале “Дзвонок”. Так, в выпуске за 1890 год А. Крымский поместил сказку “Ученый шейх” [Арабська казка... 1890, *159*]. В сказке говорится о мудром шейхе-предсказателе, чванившимся тем, что он знает ответы на любые вопросы и о том, как слушатели разоблачают его. В данной сказке очевиден намек на то, что человеку не следует быть слишком заносчивым и пренебрегать другими людьми. В этом же издании А. Крымский публикует арабскую сказку “Дбай про конець дела” [Арабська казка... 1891, *153–155*]. Перед нами предстает образ человека чуть было не погубившего своих сыновей из-за поспешности в принятии решений. В финале сказки дан мудрый совет: никогда не спешить с выводами, особенно когда дело касается вопроса о жизни и смерти людей. В 1892 году А. Крымский знакомит нас с серией сказок из сборника “Тысяча и одна ночь”. Из сказки про горбуна [Арабська... 1892] мы узнаем историю о том, как волею судьбы множество людей оказались втянуты в неприятную историю с мертвым телом горбуна, состоявшего шутом на службе у короля. Каждый из героев сказки считает себя причастным к смерти несчастного и тяготится этим. Однако в конце концов выясняется их невиновность и в довершение ко всему умерший оживает и предстает перед всеми в полном здравии. Героями другой сказки из цикла сказок “Тысяча и одна ночь” являются слепцы [Арабська казка “Сліпці” 1892], которых ловко обводит вокруг пальца безжалостный и хитрый злодей. Коварный тип, завладев их имуществом, успокаивается лишь навсегда изгнав их из города. Со временем переводы этих сказок А. Крымским были изданы в виде отдельной книги “Русским Товариществом Педагогическим” во Львове в 1900 году [Веркалець 1973, *58*].

В этих сказках вместо надуманных бытовых картин мы встречаемся с настоящей, земной жизнью: магами-чародеями, джинами, подземными городами, в общем, со всем тем, что выходит за границы нашего воображения. Здесь слились воедино два мира – мифических существ и людей, независимо от их вероисповедания. Может быть, поэтому, и встречаются в них ярко выраженные элементы религиозного синкретизма [Веркалець 2001, *104*].

Кроме выразительной реальности в описании бытовых мелочей, в сказках “1001 ночи” мы не можем не заметить ее и в описании действующих лиц. Правда, – отмечает А. Крымский, – это не столько личные характеры, сколько сами типы или же их шаблоны. “Ось перед нами з’являються величні та щедрі, хоч нерідко розумово-обмежені, державці, а поруч з ними – розумні й витончені радники-міністри, інколи хороші, інколи негідники… Ось галерея старійшин, які розуміють життя: одні з них хитрі, озлоблені ворожбити, інші – поважні

старики, навчені досвідом патріархи сім'ї" [Веркалець 1996, *76*].

Немало общего с "1001 ночью", что заимствовано практически из персидской словесности, встречаем и в таких сборниках повествовательного характера, как "Калила и Димна", "Варлаам и Йосафат", "Синдбадова книга", повестях "Балагвар и Бодасаф", так называемых народных книгах "Сорок визирей", "Акир премудрый". Наверное, именно поэтому их часто включают переписчики в сборник арабских сказок [Веркалець 2001, *104*].

Эта тема сказок и повестей привлекает молодого ученого с точки зрения исследования судьбы бродячих международных сюжетов, в которых проявляется взаимодействие разных национальных культур. Как и его учитель В. Миллер, А. Крымский был сторонником миграционной теории развития фольклора.

Миграционная теория (теория заимствования, теория "бродячих сюжетов") объясняет сходство фольклора у разных народов передвижением, перемещением – миграцией – поэтических произведений из одной или нескольких стран в другие. Данная теория получила широкое признание в эпоху интенсивного становления мировых культурных связей во второй половине 19 века. Основные положения этой теории сформулированы в трудах разных ученых, но принято считать, что начало ей положил немецкий филолог Т. Бенфей, издавший в 1859 г. "Панчатантру" с обширным исследованием, в котором пришел к выводу, что большое число сказок и рассказов распространилось по всему свету из Индии [Миграционная теория 1987, *220*].

Среди отечественных ученых, занимающихся данной теорией, следует отметить А.Н. Пыпина, В.В. Стасова, В.Ф. Миллера, а также А.Н. Веселовского, В.М. Жирмунского, Б.Н. Путилова. Последователи этой теории занимались изучением сказок, эпоса, пословиц и обрядовой фольклористикой. В отличие от мифологов, которые занимались проблемами происхождения фольклора, представители теории заимствования рассматривали и объясняли его дальнейшую судьбу. Согласно теории "бродячих сюжетов", фольклор любого народа рассматривался как результат взаимодействия разных культур. С течением времени миграционная теория определила предмет своего исследования, который заключался в выяснении взаимных культурно-исторических связей разных народов. Но, при этом были четко определены условия, при которых заимствования представлялись возможными: предполагалась встречная среда с мотивами или сюжетами, сходными с теми, которые привносились извне [Миграционная теория 1987, *221*]. При этом следует отметить, что именно благодаря миграционной теории в науку был введен огромный текстовый материал. Однако она имела свои недостатки: при рассмотрении фольклорного наследия ученым приходилось оперировать формально-схематичными, примитивными и односторонними сравнениями сюжетов и мотивов. Кроме того, сторонники миграционной теории объясняли сходство произведений сугубо культурно-историческими влияниями, отрицая при этом возможность типологического сходства явлений мировой художественной культуры. В то же время представители так называемой антропологической школы считали, что типологические особенности (единообразное развитие культуры и прогресса от первобытности до цивилизации) независимо от расовых и религиозных предрассудков являлись основополагающими при обнаружении близости и подобия произведений разных народов [Миграционная теория 1987, *221*].

В середине 90-х годов рассмотрению проблемы заимствований А. Крымский посвятил переработанный перевод (на украинский язык) вступительной, руководящей части I тома книги английского исследователя В. Клоустона "Народні казки та вигадки, й їх вандрівки та переміни" [Клоустон 1896]. В 1896 году во Львове вместе с И. Франком А.Крымский издает данный труд отдельной книгой с ценными фольклорными замечаниями и дополнениями. Из этой книги мы узнаем о распространении восточной словесности в Европе с выводами о том, что родоначальницей сказочных тем, очевидно, является Индия.

В этот период в рецензиях на работы по украинскому фольклору и этнографии А. Крымский обратил внимание на параллели украинским сюжетам в восточной литературе и в живой народной традиции, зафиксированной им во время пребывания в Ливане. Так ученый приступает к иссле-

дованию восточных влияний в украинской культуре. В дальнейшем анализ культурно-исторических взаимодействий на материалах Западной и Южной Азии (индо-ирано-арабских) станет одной из важных линий научного творчества ученого.

В частности, в статье "К истории бродячих сказаний о мудрых судьях " [Крымский 1896] на примере очерка Г. фон-Носа и рассказа из сборника средневековых латинских историй о хитрости женщин, обвиняющих мужчин в покушении на их честь, и мудрости судей А. Крымский рассматривает вопрос о происхождении этой темы. Ученый приходит к предположению о том, что тема их восточная по происхождению и, скорее всего, восходит корнями к персидским анекдотам, а также встречается в индийских сборниках рассказов. А. Крымский отмечает и факт, что упоминание о мудром судье встречается еще у Жака де Витри и Этьена де Бурбона, подчеркивая, что Жак де Витри был одним из первых проповедников, начавших вплетать в свою проповедь интересные анекдоты и рассказы для привлечения внимания слушателей. Исследователь глубоко убежден в том, что, будучи с крестоносцами в Палестине, Жак де Витри большую часть своих историй позаимствовал из восточной словесности [Крымский 1896, 13].

Вслед за этой статьей А.Крымский пишет рецензию на книгу Б.Д. Гринченка "Этнографические материалы, собранные в черниговской и соседних с ней губерниях" [Крымский 1898] и публикует ее в журнале "Этнографическое обозрение". Из отзыва А. Крымского об одном из разделов названной выше книги узнаем о том, что сведений и рассказов о ведьмах у Б.Д. Гринченка довольно много. На некоторых рассказах, хоть темы их стары, есть очень много современных наслоений. Далее А. Крымский отмечает рассказ "Про те, як жінка зробила чоловіка собакою, а сама зізналася з нечистою силою" как аналогичный истории из сборника "Тысяча и одна ночь", разве что без русской обстановки [Крымский 1898, *172*]. Рецензент также акцентирует внимание на том, что "…небольшой рассказ о выкресте, которого не хотел в загробном мире принимать ни Моисей, ни Христос, напечатан по-малорусски, если не ошибаемся, впервые; на востоке (напр., в Сирии) это обычная легенда, вошедшая даже в пословицу, только вместо еврея фигурирует христианин, принявший мохаммеданство" [Крымский 1898, *172*]. Из другого раздела сказок о явлениях из семейной жизни и быте А. Крымский отмечает у Б.Д. Гринченка рассказ о двух людях со счастливой и несчастливой рукой. А. Крымский подчеркивает, что этот рассказ очень близок к повести о Сааде и Саадии в сборнике "Тысяча и одна ночь", говоря, что до сих пор он был записан в Малороссии только из уст евреев [Крымский 1898, *174*]. А. Крымским упомянута и известная странствующая индийская тема о разбитом горшке. Исследователь подчеркивает что у Б.Д. Гринченка эта тема записана в "…форме, которая подходит больше всего к варианту "1001 ночи" (об одном из братьев назойливого цирюльника)" [Крымский 1898, *175*]. Затем А. Крымский повествует о том, что "Сказка об Иване Верном" удивительно схожа с современной народной сказкой о Садыке (т.е. верном), которую он слышал в селе Шуэйр в Ливане от одного крестьянина, который принес ее из Хаурана, от друзов [Крымский 1898, *175*]. Далее рецензент детально приводит ряд несущественных различий в обеих сказках.

Будучи в Ливане, А. Крымский записал не одну сказку, схожую, в частности, и с русскими и с украинскими народными сказками. Взять хотя бы "Сказку про царевича, женатого на кошке" [Институт рукописей Ф. 1, №25161, *66–76*], которая, за исключением незначительных мелочей, точь-в-точь напоминает русскую "Сказку о царевне-лягушке" или сказку "Бедные ночные пряхи и султанский сын" [Ир НБУВ Ф.1, № 25222, 2в–6в], схожую со "Сказкой о царе Салтане…". И такого рода сказок, хранящихся среди рукописного наследия А. Крымского, оказывается превеликое множество, что, на наш взгляд, еще раз подтверждает тот факт, что устное народное творчество, будь оно восточное или европейское, имеет общее происхождение.

Народное творчество А. Крымский никогда не переводил спонтанно. Только после детального изучения и сопоставления языковых оборотов, идиом ученый брался за их перевод. Именно благодаря этому переведенные им сказки, пословицы и по-

говорки сохранили национальный, восточный колорит и не кажутся чужеродным элементом в языке перевода. Часто рядом с переводом Крымский приводит соответствующее выражение, пословицу, поговорку в украинском или русском языке. Ценным в этом смысле являются и толкования смысла афористических изречений. Взять хотя бы одно из писем А. Крымского к Б. Гринченко. В постскриптуме к этому письму А. Крымский пишет следующее: "Растление нравов – так я придумал перевести одно очень архаичное выражение, которое современный араб не понимает. В моем рассказе мне несколько раз приходилось иметь дело с церковно-письменным арабским языком, так я, чтобы подчеркнуть архаизм арабского языка некоторых персонажей рассказа, вкладываю в их уста наши церковно-славянские слова, в то время как иные люди говорят на чисто украинском языке, то есть на своем родном – арабском" [Гурницкий 1980, *53*].

В исследовании по фольклористике "Вступні читання до історії арабських приповістей, оповідань і казок", которое А. Крымский в начале 90-х годов представил в одно из львовских издательств (по неизвестным причинам оно не увидело свет), высказывается немало ценных суждений о фольклоре в целом и об арабском устном народном творчестве в частности [Веркалець 1973, *55*]. В первой главе этого исследования, которая спустя некоторое время в дополнительном и переработанном виде была включена в общий историко-литературный очерк к книге "Исследование о 1001 ночи" Эструпа, ученый приводит следующее суждение: "Устная словесность каждого народа слишком далеко не вся оригинальна, а большей частью есть достояние международное, интернациональное: один народ заимствует у другого, тот – у своего соседа, тот – опять у дальнейшего соседа и т. д. Каждый фольклор, будет ли это малорусский, русский, славянский и вообще любой европейский и азиатский имеет происхождение самое разнообразное" [Эструп 1904, LVII]. Это рассуждение А. Крымского подтверждается собранным им материалом. Например, арабские пословицы типа: "Глаз видит, но рука коротка" (Око видит, да зуб неймет) [Ир НБУВ Ф.1, № 25083, 25], "После моего осла незачем траве расти" (А после нас хоть трава не расти) [Ир НБУН Ф.1, № 25135, 7], "Речи-то сладки, да участия мало" (Мягко стелет, да жестко спать) [Ир НБУН Ф.1, № 25135, 7], "По длине своего ковра и ноги вытягивай" (По одежке протягивай ножки) [Ир НБУН Ф.1, № 25135, 7], "Кто нуждается в собаке, тот и ее дядюшкой назовет" (От кого чают, того и величают) [Ир НБУН Ф.1, № 25135, 5], "Множество [стряпающих] рук сжигает стряпню" (Когда много поваров, пригорает каша) [Ир НБУН Ф.1, № 25206, 6] "Сапожник ходит босым, а ткач без одежды" (Портной без порток, сапожник без сапог) [Ир НБУН Ф.1, № 25135, 7], "Не все, что блестит, золото" (Не все то золото, что блестит) [Ир НБУН Ф.1, № 25083, 61], "Слово – серебро, молчание – золото" [Ир НБУН Ф.1, № 25083, 54] имеют, как мы видим, ряд эквивалентов в русском и украинском языке.

Впрочем, А. Крымский не подводит под эту формулу абсолютно все достижения устного народного творчества. Национальное своеобразие, в частности, афористического фольклора, выражается, прежде всего, в присущем каждому народу взгляду на действительность, в особенности мировосприятия, в характере социальных и поэтичных обобщений, а также в сложно передаваемых другим языком семантических и языково-стилистических оттенках, что иногда затрудняет точный перевод с языка оригинала. В таких случаях А. Крымский обращается к расшифровке смысла, изложению содержания.

Широким является и круг тем и идей пословиц и поговорок, записанных А. Крымским. В них ощущается своеобразие природы, быта, социального строя тех краев. Пословицы и поговорки, собранные во время пребывания А. Крымского в Ливане, помогают понять философский склад мышления арабов, своеобразную психологию восприятия окружающего мира. Например, фольклорные достижения: "У кого очі єсть, той не помилиться" [Кримський 1919, *290*], "У голодного очей не пара, а дві пари" [Кримський 1919, *290*], "Коли до собаки діло маєш, то й собаку прихильно привітаєш: Добридень, паночку!" [Кримський 1919, *299*], "Чиєї руки вкусити не можеш, цілуй її та благай Бога, щоб всохла" [Кримський 1919, *301*], "Хто старший за тебе на день, той мабуть чи не на сто

літ тебе розумніший” [Кримський 1919, *289*], “Хто захоче дітей розсудити, тому просто треба повіситися” [Кримський 1919, *292*], “Палиця – райський дарунок” [Кримський 1919, *306*], “Сором не тому, хто бреше, а тому хто вірить” [Кримський 1919, *313*], “Виглядає так, наче блоха в сметані” [Кримський 1919, *319*] … – иллюстрируют и местные обычаи, и местные привычки, и систему морально-этических ценностей, и характер взаимоотношений между людьми, и т.п.

У арабов, как и у других восточных народов, пословицы и поговорки рождены сердцем и разумом тех, кому были доступны все радости и горести жизни. Естественная и трудовая этика и эстетика были отражены в их фольклоре с той характерностью, что позволяет говорить о существовании особого подхода, особенного народного жизневосприятия, под которым осмыслены и освещены А. Крымским в его письменном наследии разнообразнейшие явления жизни не только арабов, а и большей части народов Востока. А. Крымский отмечает, что именно пословицы и поговорки помогают понять специфику художественных взглядов и вкусов народа. А. Крымский как писатель особенно глубоко усвоил эту истину. У него нет поэтического или прозаического произведения, где бы не ощущалось влияние устного народного творчества. Перу А. Крымского принадлежит и целый ряд трудов, в которых освещаются теоретические проблемы устного народного творчества и восточного фольклора в частности. Так, общепризнанным считается, что его специальный историко-литературный очерк “1001 ночь” (помимо строк в работах обзорного характера и в работе “Абан Лахыкый – манихействующий поэт”) написан как предисловие к русскому изданию труда датского арабиста И. Эструпа “Исследование 1001 ночи, ее состава, возникновения и развития” (первый вариант очерка А. Крымский написал на украинском языке) и является непревзойденным исследованием знаменитого сборника арабских сказок, с которыми познакомилась Европа в XVIII столетии благодаря не очень удачному переводу Галлана [Веркалець 1973, *56*]. Дав эстетическую оценку исследованию И. Эструпа в арабской литературной и фольклорной традиции, указав на “неясные или даже слабые” места в работе и подчеркнув ее пользу для русского читателя, А. Крымский излагает историю переводов сказок на европейские языки, говорит о том влиянии, которое они имели на писателей-романистов, особенно на Диккенса и Гофмана [Гурницкий 1980, *117*].

Причину всеобщего восторга сборником сказок “1001 ночь” А. Крымский видит в том, что “…сказки ее содержат в себе как раз все те данные, которых мы ждем от хороших сказок: тут и занимательность фабулы, тут и романтическая фантастичность, и увлекательное сплетение элемента волшебного с действительным, и описание удивительных стран и приключений, и т. д.” [Эструп 1904, XI]. Одновременно А. Крымский называет их прекрасными бытовыми повестями с художественно и рельефно нарисованными реальными бытовыми картинами арабской средневековой жизни. Подобно английскому комментатору Э. Лэну, ученый полагает, что знаменитый цикл отображает во многом реальную жизнь средневекового арабского общества [Гурницкий 1980, *117*].

Такая трактовка сборника “1001 ночь”, кстати, отличная от трактовки И. Эструпа, указывала на возможность рассматривать произведение как источник для воссоздания социально-экономических, бытовых, психологических отношений, уровня общественного сознания народов, населявших Арабский Восток в средние века. Талантливый очерк А. Крымского, предвосхитивший все современные исследования в этой области, был восторженно встречен критикой, с похвалой о его авторе отозвался Лев Толстой [Крачковский 1950, *169*].

Основательное изучение вопросов сборника “1001 ночь” дало возможность украинским фольклористам опередить своих европейских коллег, научные заключения которых были далеко не одинаковы. В Украине намного раньше, чем на Руси стали известны сюжеты гениального арабского сборника “1001 ночь”, которые дошли до нас разными путями – дипломатическим, торгово-экономическим, религиозно-пилигримским. Герои же этих сказок, (Гарун ар-Рашид, Синдбад-мореплаватель, Халиф, Алладин), – отмечает А.Крымский, – среди украинцев более популярны, чем, например, герои Шекспира [Веркалець 1996, *75*].

Не отрицая полемичность вопроса о происхождении сказок “1001 ночь”, А. Крымский в своем исследовании приходит к заключению о том, что существовало два четких направления, возглавляемых австрийцем Йозефом фон-Хаммером и французом Сильвестром де Саси. Перечисляя основные разработки, способствующие уточнению вопроса об истории сборника сказок “1001 ночь”, ученый отдает предпочтение авторитету фольклористов-арабистов Рене Бассе и К. Броккельманна, сторонникам миграционной теории распространения сказочного наследия [Эструп 1904].

На вопрос о том, каким образом мигрировала в Украину буддийская притча, А. Крымский отвечает, что она распространялась двумя путями: устным и письменным, т.е. книжным. Наиболее мобильным путем А. Крымский считает устный путь. Именно так заимствовались индийские притчи Азией и Африкой через общение персов и арабов с индийцами [Эструп 1904, LVII]. А уже в результате взаимоотношения славян с персами и арабами целый ряд сюжетов проникает и на украинскую почву.

Этот процесс кочевания устного народного творчества, – подчеркивает А. Крымский, – начавшись с очень давнего времени, длится и по сей день: русские сказатели черпают у жителей Святой земли притчи, анекдоты, интересные рассказы, которые облагораживают чувства как христиан, так и мусульман [Веркалець 2001, *105*].

Разделяя мнение В. Миллера, утверждающего, что точные пути многовекового устного кочевания сказок уловить практически невозможно, А. Крымский делает акцент на изучении их письменного распространения. Говоря о том, что книжный путь распространения наиболее объективен своей документальностью и большей точностью по сравнению с устным путем, А. Крымский подчеркивает, что именно благодаря первому “…перед нами воочию восстает живая картина, как те или другие индийские произведения переводились на домусульманский персидский язык пехлевийский, с пехлевийского – на сирский, и потом, на арабский, а с сирского и арабского – на прочие языки мира христианского и мусульманского, Азии и Европы, и как после этого индийские притчи, сказки и анекдоты с захваченными по дороге элементами персидскими и арабскими, делались любимым и неотъемлемым народным достоянием европейского простолюдья, не только никогда не видевшего индусов, персов и арабов, но и ничего не слышавшего ни про Индию, ни про буддизм, ни даже про Аравию и Персию” [Эструп 1904, LIX].

Среди староегипетских папирусов найдено немало тех самых сказок, которые и сегодня живут на устах европейских народов. А клинописные таблички свидетельствуют о том, что древним регионом эпического творчества, которое повлияло на творчество других народов, была Вавилония. И все же в большинстве случаев европейский фольклор, – как подчеркивает А. Крымский, – имеет непосредственное отношение к Индии, а еще больше к произведениям буддийского происхождения. Если задуматься о такого рода проблемах, то безо всякого сомнения можно утверждать, что жанр притч прибыл к нам из индийской литературы, где был излюбленной формой [Эструп 1904, LVIII].

Из всего сказанного выше можно сделать такой вывод: на протяжении всей своей жизни А. Крымский записывал и обрабатывал фольклорно-этнографические материалы, интересовался теоретическими проблемами устного народного творчества. Переводя на украинский язык арабские сказки, притчи, легенды, ученый имел целью познакомить отечественного читателя с малоизвестной восточной культурой. Будучи сторонником теории миграции сюжетов и придя к выводам о том, что местом зарождения сказочного наследия любого народа была, преимущественно, Индия, А. Крымский провел огромную научно-исследовательскую работу, подтвердив и дополнив данную теорию фундаментальными исследованиями в области арабской литературы и устного народного творчества арабов в особенности.

ЛИТЕРАТУРА

Арабська казка “Ученый шейх” / Пер. А. Кримський // **Дзвонок,** *1890*, Ч.20.

Арабська казка “Дбай про конець дела” / Пер А. Кримський // **Дзвонок,** *1891*, Ч. 19.

Арабська “Казка про горбуна” / Пер А. Кримський // **Дзвонок,** *1892*, Ч. 13–14.

Арабська казка “Сліпці” / Пер А.Кримський // **Дзвонок,** *1892*. Ч. 17.

Веркалець М. Агатангел Кримський і фольклор Сходу // **Народна творчість та етнографія,** *1973*, № 3.

Веркалець М. Гіджак вторить солов’єві // **Нація на ординських воловодах.** Київ, *2001*.

Веркалець М. Крізь орієнт – до рідних оберегів // **Вісник Київського університету ім. Т. Шевченка,** Київ, *1996*, Вип. 3.

Гурницький К. **Кримський як історик.** Київ, *1971*.

Гурницкий К. **Русские путешественники и востоковеды: Агатангел Ефимович Крымский.** Москва, *1980*.

Институт Рукописей Национальной Библиотеки Украины имени В.И. Вернадского (Ир НБУВ). Ф. 1. Литературные материалы. № 25161.

Ир НБУВ. Ф. 1. Литературные материалы. № 25222.

Ир НБУВ. Ф. 1. Литературные материалы, № 25083.

Ир НБУВ. Ф. 1. Литературные материалы, № 25135.

Ир НБУВ. Ф. 1. Литературные материалы, № 25206.

Килимник О. Агатангел Юхимович Кримський (до 90-річчя з дня народження) // **Вітчизна,** *1961*, № 1.

Клоустон В. **Народні казки та вигадки, й їх вандрівки та переміни** / З англ. пер. А. Кримський. Львів, *1896*.

Крачковский И.Ю. **Очерки по истории русской арабистики.** Москва–Ленинград, *1950*.

Крымский А. К истории бродячих сказаний о мудрых судьях // **Киевская старина,** *1896*, Т. LV.

Кримський А. Рец. на кн. И.Франко: Абу Каземові капці // **Зоря,** *1896*.

Крымский А. Рецензия на кн. Б.Д. Гринченко: Этнографические материалы, собранные в черниговской и соседних с ней губерниях // **Этнографическое обозрение,** *1898*, № 1, Кн. XXXVI.

Кримський А. Повістки та ескізи з українського життя (1890–1894). – II. **Бейрутські оповідання (1897).** Київ, *1919*.

Крымский А.Е. **Письма из Ливана (1896–1898)** / Сост. Н. Визирь, И. Смилянская. Москва, *1975*.

Миграционная теория // Литературный Энциклопедический словарь / Под общ. ред. М. Кожевникова и П. Николаева. Москва, *1987*.

Недвецкий А., Смилянская И. Письма А.Е. Крымского И.Ю. Крачковскому // **Восток,** *1993*, № 1.

Смилянская И. А.Е.Крымский // **Народы Азии и Африки.** *1971*, № 4.

Франко И. **Сочинения.** В 10-ти т. Москва, *1959*, Т. X.

Эструп И. **Исследование о 1001 ночи, ее составе, возникновении и развитии** / Пер. с дат. Т. Ланге со вступ. истор-лит. очерк. А. Крымского. Москва, *1904*.

Ю.Д. Скрипник

СИСТЕМА РІВНІВ ТА ФОРМ ВВІЧЛИВОСТІ В СУЧАСНІЙ КОРЕЙСЬКІЙ МОВІ

Проблема адекватного вживання мовленнєвих форм категорії ввічливості, як і питання, пов'язані з визначенням нормативності використання того чи іншого рівня ввічливості в різних комунікативних ситуаціях, посідають чільне місце у функціональній граматиці корейської мови. Насамперед це пов'язано з обов'язковим орієнтуванням корейських мовців на соціально-особистісні відносини, тому в процесі комунікації багато уваги приділяється вибору відповідного рівня та форми шанування залежно від комунікативної ситуації і комунікативної ролі, в якій виступає комунікант.

Однак можна сміливо стверджувати, що у вітчизняній кореїстиці ще немає праць, присвячених цій проблематиці, бо корейська мова взагалі не достатньо вивчена в Україні. Тому в цій статті ми спираємося переважно на праці корейських лінгвістів, які багато уваги приділяють саме цій тематиці.

Мета даної статті – дати загальний огляд вживання і стисло охарактеризувати системи рівнів та форм категорії ввічливості, що охоплюють сукупність усіх вербальних засобів вираження шанування. Наявність ввічливих форм у корейській мові – це одна з її яскравих особливостей, яка віддзеркалює загальні психологічні характерні риси корейського суспільства та менталітету нації.

Як відзначають мовознавці, одним із суттєвих показників людської шляхетності є культура мовлення – поняття не лише лінгвістичне, а й психологічне, педагогічне, естетичне й етичне [Богдан 1998].

Грамотне, багате мовлення – не лише ефективний засіб передачі думок та образів, але й вияв поваги до людей, з якими спілкуєшся, до народу, який створив цю мову. Культурним обличчям нації є втілення найтиповіших рис мовленнєвої поведінки людини в найрізноманітніших життєвих ситуаціях. Увібравши давні традиції, звичаєві приписи, ці риси стали універсальною моделлю мовленнєвої діяльності, що проявляється в системі стійких мовних виразів. Існування цієї системи, а ще більше – просякденна її реалізація, гармонія знань і внутрішнього світу людини, без перебільшення, є своєрідним барометром духовної зрілості нації [Пентилюк 1994]. Мовознавцями це визначається як система “стійких формул спілкування, рекомендованих суспільством для встановлення мовленнєвого контакту співрозмовників, підтримання спілкування у виразній тональності відповідно до їх соціальних ролей і рольових позицій відносно один одного в офіційних і неофіційних обставинах” [Формановская 1990].

Відомо, що спілкування можливе за наявності мовця, адресата, до якого звернена мова; мети і теми мовленнєвої діяльності (мовлення обов'язково відбувається у просторі й часі). Етикетною вважається тільки та ситуація, для якої суттєвими є низка відмінностей між мовцями (їхній вік, соціальний статус, стать тощо). Дотримуючись такого етикету, ми засвідчуємо свою вихованість, шану і уважність до співрозмовника, привітність, приязнь, прихильність, доброзичливість, делікатність, уміння тримати себе в товаристві (знайомому і незнайомому), знання форм звертання до старших, жінок, співробітників, друзів. Таким чином ґречність і порядність у взаєминах із людьми допомагає завоювати їхню повагу і довіру. А саме сукупність усіх можливих етикетних формул утворює систему мовного етикету кожної нації [Корніяка 1995]. Зрозуміло, що як набір, так і шляхи використання даних формул у різних мовах відрізняються, оскільки різняться також психологічні особливості того чи іншого народу, його традиції, менталітет тощо. Досить яскраві та специфічні риси має система форм та рівнів ввічливості (*деупоб*) у корейській мові, яка віддзеркалює всі основні елементи типових комунікативних ситуацій і властива практично всім мовцям.

Порівняно з іншими мовами світу в корейській мові це явище дуже поширене. Воно є органічною частиною граматики даної мови, оскільки для корейських мовців важливе не лише знання граматики, а та-

кож знання форм та рівнів ввічливості. Знання форм ввічливості певною мірою є навіть більш значущим, бо без нього неможливо звернутися до співбесідника, адже завжди поставатиме питання: яку ж форму та рівень ввічливості обрати?

Культура мови – це ще й загальноприйнятий мовний етикет, а саме: типові формули вітання, прощання, побажання, запрошення і т. ін. Вони змінюються залежно від ситуації спілкування, соціального стану, освітнього рівня тих, хто спілкується. Додержання цих норм пов’язане із загальною культурою людини, її самоусвідомленням, самоповагою та ґречним ставленням до інших. Саме це й охоплює система форм ввічливості.

Слід підкреслити (так історично склалося), що в Кореї ставлення до людей чітко розмежовується за віковим, ранговим (посадовим) та соціальним станом. Можна сказати, що певною мірою на це вплинуло конфуціанство зі своїми принципами поваги та шанобливим ставленням до старших. Тому, якщо один із двох співрозмовників старший за віком або вищий за соціальним статусом, то молодший зі співбесідників повинен вживати ввічливу та шанобливу форму спілкування щодо старшого. Такий віковий чи соціальний поділ відбився у корейській мові й посів чільне місце у процесі комунікації. Саме тому центром мовленнєвого етикету в корейській мові стала система форм та рівнів ввічливості.

Як зазначалося вище, форми ввічливості утворюють у корейській мові систему, що отримала спеціальну назву *деупоб*. Досить важко дати конкретне визначення цього терміна, оскільки в українській мові немає відповідного слова, яке могло б точно передати його значення. Якщо звернутися до тлумачного словника корейської мови, то *деупоб* визначається як “спосіб передачі протиставлення двох осіб (предметів)” [Со Чжонгсу 1996].

Корейські мовознавці визначають таку систему форм та рівнів ввічливості як своєрідне правило: залежно від особистого стану та взаємовідносин між співрозмовниками мовці обирають відповідну лексику і манеру мовлення.

Рівні та форми ввічливості корейської мови представлені досить систематизовано. Залежно від їх застосування систему ввічливості прийнято поділяти на три різновиди. Це шанування слухача (комунікативний аспект), шанування суб’єкта та шанування об’єкта дії (семантико-синтаксичний аспект). Ввічливе ставлення до адресата висловлювання – це мовленнєве вираження ввічливості залежно від оцінювання соціального статусу та віку співрозмовника. Категорія ввічливості щодо слухача відбивається у лексичній та граматичній структурах речення. Термін “категорія ввічливості” традиційно використовується для позначення різноманітних засобів мовленнєвого вираження соціально-особистісних відносин між співрозмовниками. Шанування суб’єкта і об’єкта дії – це вираження ввічливості до предмета спілкування в даній комунікативній ситуації.

Цікаво, що деякі іменники корейської мови мають ввічливі форми, які застосовуються у відповідних ситуаціях. Це стала граматична категорія даної частини мови, така ж, як, наприклад розмежування іменників у нашій мові за родами. Певний соціальний статус мовця вимагає застосування відповідних мовних форм корейських іменників [Ко Йонгкин 1983].

Якщо іменник, яким позначається шанований об’єкт, займає позицію підмета, то в розповідному реченні слід вживати відповідний суфікс *сі* (коли склад закінчується на голосний), чи *усі* (коли – на приголосний). Проілюструємо це прикладами:

Абочжіга осіда/усисіда (Батько приходять/сміються).

Сонсенімин пусанє касімніда (Вчитель їде до Пусана).

Сачжанімин тегиро касйосимніда (Директор пішов додому).

Хальмоніга чінчжі-риль чапсусімніда (Бабуся вечеряють).

Чо буні кім паксанім-ісімніда (То доктор Кім).

Пак кйосунімин йонсєга манисімніда (Професор Пак вже літній).

Омоніга ханбок-иль іписіда (Мати вдягла традиційний корейський одяг).

З одного боку, рівні ввічливості іменників у корейській мові залежать від суб’єктивного рішення мовця, проте, з іншого – можна стверджувати, що більшість з них є об’єктивно маркованими. Насамперед, іменники, яким притаманна категорія ввічливості, повинні мати значення особи. Іменники – назви не осіб, а інших живих істот та предметів неживої природи, не

можуть стати об'єктами шанування в мові.

Аби особі надати статус максимального шанування, потрібно не лише додати суфікс *сі* до дієслова, але й змінити частку називного відмінка *і/ка* на його ввічливий еквівалент – частку *ккєсо*. Наприклад:

Абочжіккєсо мусин мальсим хасйонні? (Що батько сказали?)

Сонсенімккєсо чхек-иль посінда (Вчитель читає книжку).

Хальмоніккєсо кірйокі чоисінда (У бабусі гарна пам'ять).

Абочжіккєсо аі-єгє хангириль каричхісйонда (Батько навчав дитину абетці).

Харабочжіккєсо текиро касінда (Дідусь іде додому).

Омоніккєсо Мінхо-єгє пабиль чусйотта (Мати дали їсти Мінхо).

Сачжанімккєсо чхульчжанкасйотта (Директор поїхав у відрядження).

Які мовні форми має шанування слухача у сучасній корейській мові? Спираючись на відповідні дослідження, можна сказати, що стиль та рівень ввічливого ставлення до адресата висловлювання поділяються на формальний (*кйоксікчхє*) та неформальний стилі (*пікйоксікчхє*), які охоплюють різноманітні ввічливі мовні форми. Чітке розмежування цих двох стилів – одна з особливостей сучасної системи форм ввічливості [Со Чжонгсу 1996].

Категорія ввічливості щодо слухача досить чітко проявляється у стандартній (нормованій) корейській мові другої половини XX століття, хоча під визначенням "сучасна мова", мається на увазі корейська мова з кінця XIX століття й до сьогодні. З цього приводу корейський мовознавець Чхвє Хйонбе у своїй праці "Основи корейської мови" зазначає: "Порівнюючи систему ввічливості 1930-х років із сучасною, можна помітити певну відмінність у шанобливому ставленні до слухача" (Переклад автора). Дійсно, аналізуючи дослідження з цієї тематики та наукові праці, присвячені цій проблемі, переконуємося, що більшість ввічливих форм спілкування, через які реалізовувалося шанобливе ставлення до співрозмовника у першій половині минулого століття, нині або зникла, або істотно змінилася, хоч досі простежується їх зв'язок із сучасними формами ввічливості. Таким чином, сучасні мовні форми шанування слухача, тобто мовні форми категорії ввічливості другої половини XX століття, варто розглядати дещо в обмеженому вигляді [Со Чжонгсу 1996].

Однією з найбільш чітких особливостей сучасного ввічливого ставлення до комуніканта є його розмежування на формальний (*кйоксікчхє*) та неформальний стилі (*пікйоксікчхє*). Але так було не завжди. Зокрема, Чхвє Хйонбе в одній зі своїх праць, пише: "Навіть у підручниках з граматики 1970-х років практично ще не висвітлювалося питання щодо диференціації стилів, бо раніше цьому не приділялася відповідна увага" (Переклад автора). Варто підкреслити, що лише корейські лінгвісти Сонг Гічхоль та Со Чжонгсу почали послідовно відокремлювати неформальний стиль (*пікйоксікчхє*) у своїх працях. Тому, спираючись на їхні та інші дослідження, можна стверджувати, що чітка класифікація формального й неформального стилів з'явилась у корейському мовознавстві приблизно у 80–90-х роках XX століття [Со Чжонгсу 1996].

Формальний стиль шанування слухача в сучасній корейській мові налічує чотири рівні. До шанобливої форми особистого ставлення належать два рівні: дуже високий (*ачжунопхім*) та звичайний високий (*йєсанопхім*). Вони, у свою чергу, складаються з відповідних ввічливих форм: дуже високої та ґречної. Нешанобливу форму особистого ставлення до співрозмовника утворюють звичайний низький (*йєсаначчум*) та дуже низький рівень (*ачжуначчум*), які охоплюють фамільярну й грубу форми. Ці рівні збігаються з тими, що виокремив свого часу Чхвє Хйонбе. У більшості граматик форми ввічливого спілкування зводяться саме до цих чотирьох рівнів, проте окремі дослідники нараховують п'ять і навіть шість рівнів [Со Чжонгсу 1996].

Неформальний стиль (*пікйоксікчхє*), у свою чергу, поділяється на ввічливу та невввічливу форми. Як ввічлива загалом вживається висока форма (*хейочхє*), а як невввічлива використовується інтимна форма особистого ставлення до адресата (*хечхє*). Розмежування лише на два рівні ввічливості у неформальному стилі (*пікйоксікчхє*) переважно проявляється у солідарних стосунках, ніж у стосунках між старшими та молодшими. Дослідивши солідарні відносини, можна стверджувати, що два рівні неформального стилю з'явилися

завдяки соціально обумовленому зменшенню різниці між вищими й нижчими прошарками суспільства, що й віддзеркалилось у манері мовлення корейців.

Практично на кожному рівні формального стилю (*кйоксікчхє*) існує об'єкт його використання в мові. Наприклад, грубу форму особистого ставлення (*херачхє*) вживають старші люди, звертаючись до дітей або молодших від себе. Її використовують також діти у своєму спілкуванні між собою чи люди однакового статусу або віку. Проте об'єкти застосування цієї форми досить обмежені. Природнім буде вжити грубу форму в розмові з дитиною, але не адекватним у цій ситуації буде застосування фамільярної форми особистого ставлення. Оскільки об'єкти вживання фамільярної форми також обмежені, вживання грубої форми замість фамільярної, у свою чергу, буде граматично не вірним. До того ж, до молодших за віком форми ввічливого рівня, як правило, не застосовуються. Насамперед йдеться про ґречну форму особистого ставлення (*хаочхє*) та дуже високу форму (*хапсйочхє*). А іноді ґречну форму не вживають і до дуже шанованих старших. Загалом, на думку деяких фахівців, об'єкти використання як дуже високої манери мовлення, так і дуже низької, є обмеженими [Со Чжонгсу 1996].

Щодо неформального стилю (*пікйоксікчхє*), то в другій половині минулого століття найуживанішими формами були й залишаються висока форма (*хейочхє*) та інтимна форма особистого ставлення (*хечхє*). До старших людей зазвичай вживається шаблонна висока форма, а до молодших чи одноліток – інтимна форма. Таким чином, неформальний стиль у корейській мові поділяється на два рівні поваги.

Категорія ввічливості щодо слухача – це мовленнєве ставлення до співрозмовника в тій чи іншій комунікативній ситуації. Перші два розглянуті способи виявлення поваги відбиваються у лексичній та граматичній структурах речень. А це переважно вираження ввічливого ставлення до особи, яка в даний момент мовлення відсутня. На відміну від цього, шанування слухача є вираженням пошани особі, що безпосередньо присутня при розмові, а тому цей спосіб значно відрізняється від двох попередніх.

Дещо відрізняються думки вчених стосовно того, скільки рівнів категорії ввічливості щодо комуніканта можна виділити у сучасній корейській мові. Ми схиляємося до точки зору відомого корейського мовознавця Со Чжонгсу, що слід розрізняти шість основних рівнів. На конкретних прикладах ці шість рівнів форм ввічливості, що формально виражені закінченнями відповідних речень і вживаються у розповідних і питальних конструкціях, мають такий вигляд:

1. *Піга онта. / Піга оні?*
Йде дощ. / Йде дощ?
2. *Піга ва. / Піга ва?*
Йде дощ. / Йде дощ?
3. *Піга онє/ Піга она?*
Йде дощ. / Йде дощ?
4. *Піга о-о. / Піга о-о?*
Йде дощ. / Йде дощ?
5. *Піга вайо. / Піга вайо?*
Йде дощ. / Йде дощ?
6. *Піга омніда. / Піга омнікка?*
Йде дощ. / Йде дощ?

Назви цих рівнів походять від виразів:

1. "херачхє" (груба форма – від кор.: *хера – ханта*);

2. "хечхє" (інтимна форма – від кор.: *панмаль – ханта*);

3. "хагєчхє" (фамільярна форма – від кор.: *хагє – ханта*);

4. "хаочхє" (ґречна форма – від кор.: *хао – ханта*);

5. "хейочхє" (висока форма – від кор.: *хейо-ханта*);

6. "хапсйочхє" (дуже висока форма – від кор.: *хасінсіо*).

У реальному житті корейці часто використовують фрази, які теж певною мірою пов'язані з рівнями ввічливості, зокрема: "*Урінин соро хагєханин саія*" ("У нас дружні стосунки."), *"Нугухантхє панмариль ханин коя?"* ("Ти кому тикаєш?") [Лі Іксоп 1997], які вказують на характер взаємовідносин між комунікантами.

Нами було розглянуто й стисло охарактеризовано шість рівнів шанування слухача у корейській мові. Між деякими рівнями практично відсутня чітка диференціація із сусідніми рівнями, і вони взаємно проникають один в одного, на інших – межі їх мовленнєвого вживання чітко окреслені. Проте впевнено можна стверджувати, що в кожного з них є своя специфічна сфера застосування, і практично всі вони пред-

ставлені в сучасній корейській мові. Отже, залишається зробити висновок, що незважаючи на відмінність, зумовлену фактором часу, в цій мові все ще існують чітко марковані шість рівнів категорії ввічливості щодо співбесідника, якими слід обов'язково оволодівати й тим, хто вивчає корейську мову як іноземну.

ЛІТЕРАТУРА

Богдан С.К. **Мовний етикет українців: традиції і сучасність.** Київ, *1998.*
Ко Йонгкин. **Дослідження з граматики корейської мови.** Сеул, *1983.*
Корніяка О.І. **Мистецтво ґречності.** Київ, *1995.*
Лі Іксоп, Лі Сангок, Чхеван. **Корейська мова.** Сеул, *1997.*
Пентилюк М.І. **Культура мови і стилістика.** Київ, *1994.*
Со Чжонгсу. **Граматика корейської мови.** Хаянтехаккйо чхульпханвон, *1996.*
Формановская Н.И. **Речевой этикет. Лингвистический энциклопедический словарь.** Москва, *1990.*

О.О. Хамрай

ДО МОЖЛИВОСТІ СПІВВІДНЕСЕННЯ МОДЕЛЕЙ АРАБСЬКОЇ ЛАМАНОЇ МНОЖИНИ З ІМЕННИМИ КЛАСАМИ

Внутрішня флексія у формах множини зустрічається в багатьох мовах. Але не буде помилкою сказати, що в арабській літературній мові (АЛМ), де внутрішня флексія є продуктивним засобом словотворення та словозміни, форми ламаної множини утворюють найобширнішу парадигму.

Проте не можна не звернути уваги на майже повну відсутність експліцитної семантичної мотивації у виборі моделі ламаної множини: винятком є хіба що якісні прикметники, утворені за моделлю “af‘alu”.

Таке становище поряд із безсумнівно наскрізним характером системи ламаної множини в АЛМ наштовхує на думку про дуже давній характер цього явища. Виходячи з того факту, що моделі ламаної множини не несуть у собі ніяких маркерів “множинності”, а також з того, що ламана множина може вживатися для позначення необчислюваної кількості однотипних предметів в опозиції до правильної множини від імені одиничності, яка вживається для позначення певної кількості однотипних предметів, можна припустити, що ламана множина за походженням є іменем збірним. Реалізація цієї моделі утворення множини з використанням внутрішньої флексії може свідчити про певну “незалежність” форм множини і однини. Дійсно, не існує яких-небудь універсальних алгоритмів утворення форм ламаної множини від однини або навіть стійкої кореляції між цими формами, крім окремих випадків, які не утворюють достатньо розвиненої системи в межах арабської мови (наприклад, af’alu->fu’l). Крім цього, про подібну “незалежність” свідчать і випадки суплетивізму форм множини, які, втім, в АЛМ мають поодинокий характер.

Це, вочевидь, має бути пов’язане з тим, що словоформи, які в АЛМ виконують функції ламаної множини, раніше мали значно ширшу сферу використання. Про це свідчать численні приклади узгодження з прикметником в жіночому роді однини, множина від множини, “нецільове” використання відповідних моделей для позначення одиничних об’єктів тощо. Так, наприклад, за моделями fi‘èl та fu‘‘èl можуть бути утворені іменники, що позначають сукупність однотипних предметів kilèb – собаки, ʈullèb – студенти, та поодинокі предмети, які, втім, можна вважати сукупністю менших предметів або такими, що пов’язані з інтенсивною або повторюваною діями: kitèb – книга та firèĩ – ліжко. В окремих випадках множина, утворена за цією моделлю, набуває нового лексичного значення і її функція позначення множини починає тією чи іншою мірою відходити на другий план, а набуте нове значення стає основним: balad – місто, bilèd – країна, міста dèr – будинок, diyèr – будинки, місцевість. Відповідно, від цих форм в їхньому новому значенні може бути утворена множина: buldèn та dʿrèn – країни. Іноді семантика різних значень однієї моделі настільки змінюється, що можна говорити про омонімію: kuttèb може позначати початкову школу та множину від kètib – письменник. Як бачимо, граматична функція цих словоформ проявляється значно менше, ніж семантична, яка, у свою чергу, дуже залежить від семантики самого кореня. Цей факт разом із тим, що ціла множина, особливо чоловічого роду, вживається в АЛМ переважно для позначення осіб, наводить на думку про більшу семантичну мотивованість вживання форм ламаної множини в минулому. Яким саме в типологічному відношенні було це минуле на етапі виникнення відповідних форм, сказати важко, тим більше, що домінуючі семантичні детермінанти з часом мінялися і відстежити синхронний стан семантико-граматичних зв’язків для кожної моделі практично неможливо. Але, якщо припустити, що та чи інша модель виникла за умов широкого вживання класів субстантивів ще до того, як вони були перегруповані на активні та інактивні іменні класи, можна зробити певні висновки щодо особливостей функціонування конкретної моделі словотворення.

Наявність окремих моделей для утворення субстантивів із значенням збірності є характерною, насамперед, для мов орга-

нічно-активного ладу, а “прямим результатом принципу утворення збірних імен, який функціонує в мовах активного ладу, є ... різноманітність способів утворення множини, які часто зустрічаються в згаданих мовах” [Климов 1973, *242*]. Водночас ці форми мають тенденцію до використання для позначення множини переважно неосіб, або осіб другорядних. Це можна пояснити тим, що коли “в мові існує протиставлення осібного (активного) та неосібного (пасивного) класів імен, то форми множини можуть мати лише імена активного класу” [Климов 1977, *157*].

У свою чергу, саме в мовах органічно-активної типології збірні імена утворюють найбільш логічно мотивовану систему, але, варто зауважити, що граматично марковані й семантично мотивовані класи субстантивів, притаманні органічно-активним мовам, дісталися останнім (цілком логічно припустити) від попередніх етапів розвитку граматичної системи, коли діяли менш універсальні і значно конкретніші семантичні детермінанти, ніж активність/інактивність, які призвели до утворення іменних класів, що могли спочатку і не мати жодних універсальних маркерів, а розрізнялись одне від одного лише складом кореня або його формантів.

Граматична система АЛМ несе в собі сліди органічно-активного минулого, яке співвідноситься ще з праафразійською добою. Тому в пошуках семантичної мотивованості вживання колишніх (а в певних випадках, і сучасних) збірних імен, варто, на нашу думку, звернутися до матеріалу інших мов, які зберігають і досі розвинену систему іменних класів, подібну якій, вірогідно, мали їхні спільні з семітськими мовипредки.

З мов, в яких зберігається розгалужена система іменних класів, є найближчою в типологічному відношенні до арабської мова фула. Цікавим є те, що поряд з характерними для подібних мов класними маркерами, які націлені на дистрибуцію субстантивів за конкретними характеризуючими ознаками, існують більш універсальні маркери, що служать для розподілу субстантивів на осіб та неосіб і на великі та малі предмети [Гранде 98, *119*].

Але досить часто, навіть якщо в мові існують подібні універсальні засоби, поряд з ними можна спостерігати форми, які семантично експліцитно не пов’язані з позначуваними субстантивними групами. Так, наприклад, у мовах банту, “якщо граматично більш значущим вважається клас, ... а не рід, це залишає враження, нібито парність сингулярних та плюральних форм імені є деякою мірою випадковою” [Виноградов 1997, *12*].

Це можна пояснити тим, що, з одного боку, в таких мовах дистрибуція за класами здійснюється на підставі наявності у складі словоформи конкретних формантів, які, можливо, не втратили зв’язків із самостійними знаменними словами, від яких вони походять, а, з іншого боку, тим, що тут ще не склалося домінуючих семантичних детермінант, які б обумовили виникнення більш універсальних маркерів. Наприклад, у мові басіла димінутиви утворюються на основі класу GI/I за допомогою суфікса –*pi*, (результат часткової граматималізації кореня –*pi* – дитина), наприклад,   u-lK– мотузка, -> gi-lo-pi – шнур, a-ĪKrK – місяць, -> gi-Īoro-pi – зірка. [Виноградов 1997, *14*]

Однак навіть за таких умов серед цілком конкретних класів рано чи пізно за рахунок протиставлення позначуваних характеристик виділяються бінарні дистрибутивні групи, які, власне, і стають базовими для подальшого абстрагування значень відповідних словоформ. Далі, крім іменних класів-парадигм бінарного типу можуть зустрічатися також парадигми тернарного типу, де наявна ще й нейтральна форма, якій в окремих випадках можна приписувати збірне значення. [Виноградов 1997, *16–17*]. Саме цим можна пояснити те, що в мовах з іменними класами класифікативні показники обслуговують категорію числа, яка входить в іменну групу як його основний граматичний зміст. При цьому передання числа регулюється двома принципами: ізоморфізму та полярності.

Перший передбачає неспівпадіння показників однини та множини по всій системі, тобто кожному класу відповідає пара сингулярного та плюрального показників, однак повний ізоморфізм, як правило, порушується кореляційним перекосом, тобто здатністю одного класу корелювати з двома чи більшою кількістю плюральних та навпаки.

Принцип полярності проявляється у системах з невеликою кількістю класів і полягає у здатності одного й того ж покаж-

чика виступати у протилежних граматичних функціях – сингулярній та плюральній [Виноградов 1997, *17*].

Саме виникнення домінуючих семантичних детермінант, яке здійснюється в мовах зазначеного ладу згідно з наведеними принципами і є тим процесом, одним із наслідків якого можна вважати виникнення граматичних категорій роду і числа. Так, зникнення узгоджувальних класів у міжетнічних мовах банту іноді компенсується за рахунок виникнення деріваційних маркерів відповідних граматичних категорій. Проте втрата синтагматичних властивостей тим чи іншим маркером класу або його заміна дерівативним суфіксом призводить до перетворення словозмінних категорій у словотворчі. [Охотина 1985, *163*]

Наступним наслідком зазначених процесів є виникнення спеціальних маркерів, які при подальшому розвитку граматичної системи мови перетворюються на покажчики множини, хоча часто і є різними для різних родів субстантивів, як це і сталося, власне, в арабській мові. Але, як бачимо, окремі субстантиви через причини, вивчення яких, на нашу думку, становить предмет окремого дослідження, не приймають таких маркерів, а використовують для позначення множини наявні словоформи відповідної семантики. Так, у мовах банту зміна граматичної семантики узгоджувальних класів у сфері кореляції іменників за ознакою числа йде в напрямку стандартизації категорії множини від зв'язаної та регулярно парної класів однина–множина до того, що який-небудь клас множини стає корелятом за цією ознакою для цілої низки класів однини (від 2 до 6) [Охотина 1985, *164*].

Слід зазначити, що подібна ситуація є характерною не тільки для африканських мов, але й для представників інших мовних груп. Так, у дагестанських мовах, на думку А. Кібріка опозиція однина/множина склалася як результат переінтерпретації системи протиставлень класів імен. Множина виникла, принаймні в деяких іменних класах, як дериваційна категорія, чутлива до семантичних властивостей кореневих значень слів. [Кибрик *265*].

Отже, шукати залишки семантичної мотивованості вживання словоформ, які без спеціальних маркерів можуть позначати сукупність однотипних предметів, а саме такими є форми ламаної арабської множини, варто, на нашу думку, в самому механізмі утворення коренів, яке співвідноситься з архаїчними етапами розвитку мовлення як такого, і тому для його кращого розуміння необхідно звернутися до мов, типологічно далеких від арабської.

Так, у давньокитайській мові (вень янь) службове слово 之 – zhi, яке, за походженням, імовірно, було вказівним або відносним займенником загальнонепрямого значення, використовувалося для позначення кількісних характеристик предмета, виражених у дискретних одиницях і частіше за все перебувало між ознакою та означуваним, тобто в подібних конструкціях фактично мало фіксовану позицію: 百畝 之田 – поле розміром у сто му, 九層之臺 – дев'ятиповерхова вежа, 萬乘之国 – царство з 10000 колісницями [Яхонтов *53*], але в сучасній китайській мові це слово набуло значно ширшого використання і входить до складу сталих словосполучень, які виконують функції різних частин мови, що можуть бути ніяк не пов'язані семантично: 九層之臺 – почесний, 九層之臺 – безцінний, 九層之 – дев'ять десятих, 之后 – після, 之中 – серед, тобто слово 之 стало формантом, який, якби не ізолюючий характер китайської мови, міг би стати частиною словотворчої моделі, однією з рис якої була б наявність форманта з дуже широкою семантикою в позиції інфікса.

В мові ілокано множина утворюється за допомогою повторення кількох початкових звуків слова [Современная... *94*], що нагадує спосіб утворення димінутивів в деяких семітських мовах, (напр. гебр. keleḇ – собака, klaḇlaḇ – цуценя), можливо також, що димінутивна модель fu'ayl утворилася внаслідок наявності подібного явища в минулому. А у вєтнамській мові існує так зване напівповторення, яке полягає в приєднанні до слова звукового комплексу, що не має власного значення і повторює мінімум один з елементів складу, до якого він приєднується. Напівповторення дієслова та прикметника робить їх значення абстрактнішим, а іменника – надає останньому значення збірності. Дещо подібне могло відбуватися і в семітських мовах, внаслідок чого могла статися, наприклад, гемінація середньої кореневої таких моделей, як fu''āl.

Таким чином, можна припустити, що подібні процеси відбувалися в тій чи іншій формі в усіх мовах, де має місце розподіл на роди чи інші узгоджувальні класи, а в тих мовах, де їх немає, така можливість присутня потенційно. Отже, можна говорити про універсальний характер механізмів розподілу субстантивів за ознакою одиничність/множинність, яка, втім, може бути реалізована різними шляхами. Варто очікувати, що в мовах з розвиненими класними парадигмами, пари субстантивів, протиставлені за згаданою характеристикою, будуть утворені насамперед за семантичними ознаками, і однокореневі слова можуть потрапити до таких пар хіба що випадково. В таких умовах суплетивізм основ однини та множини є загальновживаною нормою. Інша ситуація складається з виникненням універсальних формантів для позначення властивостей, які можуть бути притаманні різним субстантивам, як, наприклад, це має місце у згаданій вище мові басіла із димінутивним суфіксом. Тут уже семантика кореня поступово втрачає набуту ним граматичну функцію, а остання переходить до універсального форманту, що, зрештою, і призводить до виникнення специфічних граматичних ознак числа, які все менше семантично пов'язані з коренем і класними маркерами і згодом повинні його втратити остаточно. Ще однією особливістю, що має універсальний характер, є наявність специфічних класів, які не беруть участі в згаданих опозиціях. Так, незважаючи на те, що в усіх мовах з іменними класами основну масу становлять сингулярно-плюральні класи-парадигми, там є і класи, позбавлені внутрішньої парадигматики, які позначають, як можна очікувати, абстрактні поняття, рідини, сипучі матерії тощо [Виноградов 1997, *16*]. Виявляється також кореляція між семантикою подібних класів та їхніми кількісними характеристиками – наприклад, односкладові іменні групи є характерними для назв мас і рідин, абстрактних імен та ін. [Виноградов 1997, *12*]. Можна припустити, що така семантично обумовлена кореляція наклала відбиток і на вибір моделі утворення слів відповідної семантики у багатьох мовах.

Ймовірно, афразійські мови несуть у собі сліди функціонування багатьох зі згаданих вище явищ, при цьому важко відстежити походження кожного з цих впливів. На нашу думку, можна говорити, лише про імплікативну кореляцію наслідків різних засобів класної дистрибуції. Слід також зазначити, що в межах однієї мови можуть паралельно використовуватися кілька подібних засобів. Так, наприклад, у згадуваній мові фула поділ на класи може здійснюватися за допомогою суфіксів, існує поділ на класи, які позначаються за допомогою початкових приголосних і мають більш абстрактний і універсальний характер [Гранде 98, *119*].

Отже, утворення моделей ламаної множини треба розглядати в контексті загальних процесів словоутворення. До специфічних особливостей афразійських мов треба віднести той факт, що форми ламаної множини в афразійських мовах неоднорідні за своїм походженням. Саме "ламана" форма пояснюється широкою розповсюдженістю внутрішньої флексії в цих мовах, однак конкретні шляхи утворення цієї форми були різними, однак найпоширенішим була інфіксація найбільш поширеної зовнішньої флексії множини А. [Дьяконов *38*]. Водночас, "широке вживання внутрішньої флексії як прийому словотворення ... призвело до виникнення цілої низки моделей зі значенням колективності, узагальнення,збірності та ін., семантично паралельних давнішим моделям іменників зі значенням одиничності. Саме ці пари, особливо в арабській мові, використовувалися для позначення однини і множини, і вторинні моделі огласування в кінцевому рахунку майже повністю витіснили в іменниках споконвічні форми морфологічного передання множини" [Дьяконов 1991, *38*].

Слід також зазначити, що неможливо встановити не тільки афразійських, але й загальносемітських моделей ламаної множини. Можливо, вони утворилися через подібні причини, але в різних мовах порізному, і в різний, але завжди досить пізній час. [Дьяконов 1991, *38*].

Для виявлення очікуваної нами кореляції насамперед доцільно, на нашу думку, простежити закономірності вибору моделі ламаної множини від складу кореня, від якого утворюється відповідна форма, тому що зв'язки форм ламаної множини із семантикою кореня в АЛМ дуже послаблені. На сьогоднішній день неможливо простежити зв'язок значення арабського кореня з будь-якою кореневою приголосною, хоча залиш-

ки такої залежності і мають місце: наприклад, третя коренева *ба* зустрічається в коренях, які позначають тварин, часто шкідливих або просто диких, а також явищ, ворожих для людини або некорисних для неї:

كلب – собака, ذئب – вовк, صعب – важкий. Ці слова, крім зазначеної конотації, об'єднує те, що їхня множина утворена за спільною моделлю: كلاب , ذئاب та صعاب відповідно. Але це не означає, що дана модель є специфічною для множини імен зазначеної категорії: вона, по-перше, може використовуватися для утворення однини від імен як з третім кореневим ب, так і з іншими: боротьба – نضال та غلاب , книга – كتاب

Єдине, що вказує на ймовірний зв'язок складу кореня зі значенням самої моделі є відносно висока частотність використання останніх для утворення словоформ для коренів з одними третіми кореневими порівняно з іншими. Так, наприклад, за даними, отриманими шляхом суцільної вибірки із словника Баранова, модель fi'Al застосовується частіше для утворення множини від імен з третім кореневим ب ніж, наприклад, ق .

Іншим явищем, яке може нас зацікавити в даному контексті, є наявність двоприголосних лунок, які дозволяють об'єднати корені в групи, яким притаманна спільна ідея. Можна припустити, що частина цих коренів має першу кореневу приголосну, що походить від класного маркера, який функціонував на попередніх етапах розвитку граматичної системи мови.

Вивчення семантики словотворчих моделей в арабській мові ускладнюється, крім фонетичних змін, які мали місце з моменту усталення складу кореня, ще таким явищем, як метатеза, в результаті якої приголосні могли мінятися місцями, остаточно розриваючи семантичний зв'язок кореня з іменними класами минулого. Можливо, така втрата семантичних зв'язків і є однією з причин, через які в АЛМ корені і словотворчі моделі не так сильно пов'язані між собою, як у мовах з розвиненою системою класів, а самі моделі набули досить самостійного значення і на сучасному етапі розвитку граматичної системи АЛМ можуть теоретично застосовуватися до будь-якого кореня, що обумовлює високий рівень формалізації арабської граматики. Проте, моделі ламаної множини в арабській мові вочевидь несуть у собі риси дистрибуції за класними ознаками з дуже довільною, як можна було побачити, семантичною організацією, яку можна пояснити, на нашу думку, тим, що різні елементи зазначених моделей виникали не синхронно і змінювалися не рівномірно, по-різному реагуючи на зміни семантичних детермінант, а в єдину модель складалися значно пізніше. Так, довге ā моделей fi'āl af'āl та fu''āl може бути залишком суфікса *ā(n), який стояв після другого приголосного в ті часи, коли переважна більшість коренів була двоприголосною, і, можливо, був стандартним покажчиком множини, збірності, переважної якості тощо і характер його використання залежав від того, до якого іменного класу належав субстантив (див. вище). А перша голосна названих моделей і гемінація другої приголосної могли виникнути пізніше, коли субстантиви вже перегрупувалися на два великих класи: активний та інактивний і склад кореня припинив бути вирішальним у виборі словотворчої моделі. Так, про моделі fi'āl та af'āl можна сказати, що вони охоплюють широке коло субстантивів з великим спектром значень, а моделі fu'al та fu''Al мають вужче, конкретніше застосування, яке визначається винятково семантичними міркуваннями і не залежить від складу кореня: غراب – ворона(и), ذباب – муха, قلاب – серцевий біль, صداع – головний біль – "докучливі явища", نحاس – мідь, زجاج – скло, تراب – земля – "матеріал", طلاب – студенти, ركاب – пасажири, قراء – читачі – "особи, що тимчасово виконують однотипні дії". Тим не менше, навіть за таких умов в АЛМ між складом кореня і словотворчою моделлю зберігається дистрибутивний зв'язок, який проявляється іноді досить суттєво. Наприклад, корені лунки ب ر майже не утворюють імен за моделлю fial (винятки мають поодинокий характер – наприклад, براء творіння), тоді як у більшості лунок такого явища не спостерігається.

Сказане вище дає можливість зробити такі висновки:

– в основі функціонування форм ламаної множини в арабській мові лежить дистрибуція субстантивів за різнорівневими ознаками, які склалися під впливом дії різних семантичних детермінант;

– різні моделі неоднаково пов'язані з коренем, від якого утворюється форма ламаної множини;

– зв'язок моделі ламаної множини з семантикою кореня слова в АЛМ у більшості

випадків значно сильніший, ніж з моделлю однини.

Таким чином, дослідження залежності вживання форм ламаної множини від складу кореня дасть можливість простежити кореляцію, що її тут для зручності визначимо як ймовірнісну залежність між випадковими величинами, яка не має характеру строгого функціонального зв'язку, між моделями арабської ламаної множині та іменними класами, які, ймовірно, утворювали досить розгалужену систему в мовах–предках АЛМ. Варто, однак, зауважити, що така кореляція через згадані вище особливості розвитку граматичної системи АЛМ може мати переважно імплікативний характер, що також дозволяє говорити про імовірнісний підхід, який повинен базуватися на статистичних методах дослідження.

ЛІТЕРАТУРА

Виноградов В.А. Класс, число и другие категории // **Основы африканского языкознания. Именные категории.** Москва, *1997*.

Дьяконов И.М. Афразийские языки // **Языки Азии и Африки. Т.4. Кн.1 Семитские языки.** Москва, *1991*.

Кибрик А.Е. **Константы и переменные языка.** Санкт-Петербург, *2003*.

Охотина Н.В. **Согласовательные классы в восточных и южных языках банту.** Москва, *1985*.

Современная американская лингвистика: фундаментальные направления. Москва, 2002.

Яхонтов С.Е. **Древнекитайский язык.** Москва, *1965*.

О.О. Чубрикова

ОСОБЛИВОСТІ ВИКОРИСТАННЯ ТА ПЕРЕКЛАДУ ПОШИРЕНИХ РЕЧЕНЬ У ГАЗЕТНОМУ СТИЛІ

*(на прикладі газети **«Hİrr§yet»**)*

Мова засобів масової інформації (ЗМІ) сформувалася за порівняно короткий історичний період і сьогодні існує як відповідний функціональний стиль, який регулює відбір і перерозподіл мовних засобів загальнонародної мови.

Стиль ЗМІ характеризується певними особливостями, серед яких: найменша обмеженість у специфічних сферах зображення, залежність від сфер зображення у виборі засобів вираження. До всіх сфер зображення стиль ЗМІ підходить передусім з погляду інформативності, а тому визначальними для нього стають динаміка, лаконізм, строгість і чіткість фрази, вислову, абзацу, мінімум описовості. Засоби масової інформації мобілізують усі ресурси мови для посилення впливу на розум і почуття людей.

На відміну від інших стилів, мова і стиль газети характеризуються найбільшою точністю. Мова газети звичайно уникає невизначеностей, абстракцій. Особливістю газетної мови є велика кількість у ньому стандартних виразів, штампів, кліше.

Згадані вище особливості газетного стилю, а саме ті його характеристики, володіння якими визначає повноцінне і якісне знання іноземної мови, стали причиною окремого його дослідження та присвячення цьому окремої статті.

Слід наголосити також на іншій особливості газетного стилю – це його сучасність, тобто акумулювання сучасних мовних засобів, що є надзвичайно важливим для перекладачів.

Водночас, варто мати на увазі, що відмінність мови і стилю газети від інших стилів літературної мови полягає в тому, що мова газети неоднорідна: на її шпальтах, разом із шаблонними, трафаретними інформаціями, друкуються також художні оповідання, нариси, фельєтони і т. ін. Багато дослідників під “мовою газети” розуміють особливості тих жанрів, які на сторінках газети посідають провідне місце.

У зв’язку з цим предметом дослідження цієї статті буде жанр **повідомлення**.

Володіння основами перекладу газетного стилю може бути корисним у процесі здійснення перекладів у будь-якому стилі, а також усних перекладів, де джерело інформації часто згадується у 3-й особі.

Отже, автор цієї статті ставить собі за **мету** дослідити особливості побудови та використання поширених речень у газетному стилі турецької мови, визначити граматичні форми, які є пріоритетними у використанні поширених членів турецького речення, тобто відповідників українських підрядних речень у складнопідрядних реченнях, виокремити певні кліше у написанні повідомлень та визначити відповідники їхнього перекладу українською мовою.

Виходячи з того, що газетний стиль турецької літературної мови, методи перекладу поширених турецьких речень взагалі і у газетному стилі зокрема ще не були предметом окремого вивчення в українській тюркології, ця стаття є переважно результатом особистих розробок автора на основі дослідження турецької літератури з питання мовного стилю засобів масової інформації та перекладу з турецької мови на іноземні, а також власного досвіду і консультацій з турецькими лінгвістами.

Перед тим, як перейти до розгляду мовних особливостей газетного стилю, здійснимо короткий екскурс в історію турецької преси.

Друкована преса досягла Османської імперії через 58 років після того, як Гутенберг винайшов її. Євреї, які рятувалися від переслідувань в Іспанії, принесли її в Туреччину в 1494 році. З дозволу Султана Ахмета III, Ібрагім Мутефферіка і Їрмісекіз Челебізаде Саїт Ефенді створили першу турецьку друкарню 14 грудня 1727 року. Перша турецька книга *Kitabč-č LİgatVankulu* вийшла 1729 року. Першою газетою, надрукованою в Османській імперії турецькою (на тоді ще османською) мовою, був ***“Takvi-i Vakai”*** *“Альманах подій”*. Уперше його було надруковано 11 листопада 1831 року під час правління Султана

Махмуда II. Згідно з вимогами у сфері преси, що існували у 1864 році, для видання газети вимагався дозвіл уряду. Декрет 1867 року надав урядові владу закривати газети, що призвело до суворої цензури і тривало до 1908 року. Прийняття у 1908 році Другої Конституції і атмосфера свободи, що настала за нею, значно збільшили кількість газет, що видавалися в Османській імперії. Преса вперше потрапила в села. Протягом 1908–1909 рр. газет і журналів[2] видавалося 353 назви.

Великого значення та розвитку преса набула під час Визвольної війни під керівництвом засновника Турецької Республіки Мустафи Кемаля Ататюрка у 20-х роках XX століття. Інформуючи народ щодо цілей війни, місцеві видання допомагали зорганізувати турецькі війська в Анатолії. Газета "Суверенітет Нації", що стала основним голосом визвольного руху, була заснована 10 січня 1920 року після приїзду М.К. Ататюрка в Анкару. Пізніше ця газета стала офіційним виданням Республіканської народної партії, створеної М.К. Ататюрком, і в 1934 році була перейменована в газету "Ulus".

Перший у Турецькій Республіці Конгрес преси відбувся у 1935 році. У 1946 році вийшов Закон про друк.

У 1976 році в Туреччині видавалося вже понад 900 газет та 600 журналів, які існують і сьогодні. Переважна частина з них, має свої штаб-квартири у Стамбулі: ***"Adalet", "Barčĩ", "Gunaydčn", "Dǀnya", "Îstanbul", "Milliyet", "T.C. Resmi Gazete", "Tercǀman", "Hǀrriyet".*** Сьогодні загальний тираж усіх національних щорічних газет становить 3 млн., дев'ять з них мають щоденний тираж більше 50 000. Такою є газета ***"Hǀrriyet".*** Станом на 2002 рік вона має найбільший наклад – майже 800 000 примірників.

Газета ***"Hǀrriyet"*** *("Свобода")* – щоденна газета, заснована у 1948 році.

Дослідження мови сучасної преси свідчить, що з метою конкретної та комплексної передачі факту, найбільше використовуються **складні речення.** Це пояснюється також експресивністю складних речень. У мові преси для послідовної та систематичної передачі різних смислових зв'язків фактів збільшується кількість складнопідрядних речень.

Слід нагадати, що турецькі мовознавці мають різні класифікації турецького речення: за порядком членів речення, за видом присудків, за змістом, за структурою.

За структурою розрізняється 3 види речень: 1) прості **(Basit Cǀmleler**); 2) складені (поширені) **(Birleĩik Cǀmleler)**; 3) складносурядні **(Sčralč Cǀmlele**r**)**.

Проаналізувавши мову газети ***"Hǀrriyet",*** можна зробити висновок, що поширені речення становлять близько 70 % газети, прості – 24%, складносурядні – 6%.

Згідно з турецькими граматиками[3], поширені речення характеризує наявність у них дієприслівників (***a***^{2}, ***-ince***^{2}, ***-dik*öa**^{4}, ***-arak***^{2}, ***-ip***^{4}, ***-madan***^{2} ...), дієприкметників (***-an***^{2}, ***-m*čĩ**^{4}, ***-acak***^{2}, ***-r, -dčk***^{4}, ***-acak***^{2}, ***-esi***), імен дії (***-mak***^{2}***, -ma***^{2}***,*** -čĩ^4) та умовних форм (***-saI***).

Отже, розглянемо причини такого частого використання поширених речень у газетному стилі турецької мови. Після опрацювання літератури турецьких дослідників А. Гіргіна[1] та К. Аслана[2] з теми про особливості газетного стилю можна зробити висновок, що причиною цього є саме специфіка написання повідомлень. Слід зазначити, що з усіх особливостей газетного стилю торкнемося лише тих, що стосуються поширених членів.

1. Забезпечення зв'язності повідомлення.

Суть цієї особливості полягає в регулярному повторенні у тексті повідомлення одного слова або групи слів, які у більшості випадків виконують роль підмета в реченні. З метою уникнення однорідності тексту, а також забезпечення його смислового навантаження використовується **спосіб поширення підмета** переважно за допомогою дієприкметника на ***-an***^{2}. Наприклад:

⇨ *"**Cumhurbaĩkanč Ahmet Necdet Sezer**, Avrupa BirliĆi Komisyonu'nun 13 Kasčm'da aöčkladčĆč Îlerleme Raporu'nu objektif olarak deĆerlendirdiĆini sĖyledi.*

***Sezer**, Îrlanda'nčn Ankara BǀyǀkelÖisi Sean Whelan'čn gǀven mektubunu kabulǀnde, gazetecilerin gǀndeme iliĩkin sorularčnč yančtladč.*

*AB Komisyonun geÖen hafta aöčkladčĆč Îlerleme Raporu'nu Ėnyargčlč bulup bulmadčĆčnčn sorulmasč ǀzerine **Sezer**, ĨĖyle konuĩtu:*

"Objektif olarak deĆerlendiriyorum. Yalnčz AB'nin, bundan sonraki deĆer-

lendirmelerinde Tİrkiye'ye Ėzgİ Ĩartlar ileri sİrmemeleri gerekir. DiĆer aday İlkelerden istedikleri ĖlöİIlere biz de uyacaĈčz."

*"Rapordaki eksikliklerimizi gidermeye öalčĨacaĈčz" diy**en Sezer**, "Ekonomik krizin aĨčlacaĈčndan umutlu musunuz?" sorusuna ise "Elbette umutluyum" diye yančt verdi.*

*Erken seöimin öare olup olmayacaĈčna dair bir soru İzerine CumhurbaĨkanč **Sezer**, "Parlamentonun takdiridir" diye konuĨtu.*

⇨ ***Президент Ахмет Недждет Сезер** сказав, що він об'єктивно оцінює Доповідь про прогрес (Туреччини у просуванні до Європейського Союзу), яку Європейська комісія оприлюднила 13 листопада.*

***Сезер** під час прийняття вірчих грамот Посла Ірландії в Анкарі Шона Уілана відповів на запитання журналістів стосовно актуальних питань порядку денного.*

***Сезер** на запитання стосовно того, чи вважає він Доповідь про прогрес (на шляху до ЄС), яку Європейська комісія оприлюднила минулого тижня, застережливою, відповів таким чином:*

"Я оцінюю її об'єктивно. Однак, ЄС у своїх подальших оцінках не повинен висувати Туреччині особливі умови. Ми будемо відповідати тим критеріям, яких вони вимагають від інших країн-кандидатів.

***Сезер** який сказав, що "ми намагатимемося усунути недоліки, які зазначені в доповіді", на запитання, "чи сподіваєтеся ви на подолання економічної кризи", відповів: "Звичайно, сподіваюся".*

*На запитання, чи розв'яже проблему проведення дострокових виборів, Президент **Сезер** сказав: "Це рішення парламенту".*

У цьому прикладі ім'я Президента А.Н. Сезера використано п'ять разів. Слід наголосити на відмінності в цьому плані від української мови, оскільки у нас повторення є тавтологією, тому ім'я "Сезер" замінялося б особовими займенниками або синонімічними виразами. Для турецької мови це є неприйнятним, оскільки ускладнює зрозумілість тексту, а іноді спотворює його зміст.

2. Пояснення.

Щоб забезпечити зрозумілість тексту та його доступність для широкого загалу значення того чи іншого члена речення розкривається шляхом його **поширення** раніше згаданими способами, а саме: дієприслівниками, дієприкметниками, іменами дії або формами умови. Наприклад:

⇨ *Halk arasčnda gĖz tansiyonu olarak bilinen glokom hastalčĈč...*

⇨ *Глаукома, яка в народі відома як підвищений тиск в очах ...*

3. Визначення джерела повідомлення.

З метою забезпечення правдивості та надійності тексту журналіст під час написання повідомлення має визначати джерело інформації. Найчастіше джерело вказується за допомогою післяіменників ***gĖre*** *згідно з...*, ***uyarčnca*** *у відповідності до ...* або слова ***acčklama*** *заява*.

Наприклад:

⇨ *CumhurbaĨkanlčĈč yetkililerinden alčnan bilgiye **gĖre ...***

⇨ ***За інформацією,** отриманою від повноважних осіб Адміністрації Президента, ..."*

⇨ *Bayčndčrlčk BakanlčĆč'ndan yapčlan aöčklamaya **gĖre***

⇨ ***Згідно** з заявою Міністерства з питань розселення, ...*

⇨ *Bayčndčrlčk BakanlčĈč yetkilileri tarafčndan yapčlan **a**öč**klamada ...***

⇨ ***У заяві**, зробленій співробітниками Міністерства з питань розселення, ...*

Слід пам'ятати, що слово ***a**öč**klama*** *заява* використовується з дієсловом ***yaptak*** *робити*, тобто *робити заяву*, а ***bilgi*** *інформація* – з дієсловом ***vermek*** *давати* або ***almak*** *отримувати*.

4. Використання дієслів (присудків), які називають дію джерела інформації і передбачають наявність у реченні поширеного додатку (це, власне, стосується дієслів другої та третьої групи з наведених нижче).

Дієслова розподіляються на 3 групи:

1. Дієслова з однією функцією: ***gelmek*** *приходити**, gitmek** йти**, d**İĨ**mek** падати**, kalkmak** вставати**, a**öč**lmak** відкриватися**, kapantmak** закриватися**, ba**Ĩ**lamak** починати**, sona ermek** закінчувати**, ka**ö**tmak** тікати**, yakalanmak** попастися* **–** називають дію.

2. Дієслова з подвійними функціями ***yaptak*** *робити**; ger**ö**ekle**Ĩ**tirmek** здійснювати**; uyarmak** попереджати**; uyar**č*

yaptak, uyarčda bulunmak *робити попередження*; ***bitirmek*** *закінчувати*; ***tamamlamak*** *завершувати*; ***sÌrdÌrmek, devam etmek*** *продовжувати*; ***... Ĩeklinde konuĨmak*** *висловлюватися певним чином*; ***diye konuĨmak*** *говорити*; ***ertelenmek, ileri bir tarihe bčrakčlmak*** *переноситися на потім*; ***Ėlmek, can vermek, yaĨamčnč yitirmek*** *помирати* **–** називають дію і позбавляють речення від тавтології – дієслова-синоніми.

3. Дієслова з потрійними функціями – ***sĖylemek, bildirmek, kaydetmek, belirtmek, vurgulamak, iddia etmek*** **–** називають дію, позбавляють речення тавтології, надають додаткового смислового забарвлення.

Отже, ми розглянули основні **особливості газетного стилю турецької мови, які спричиняють переважне використання в ньому поширених речень.**

Як уже зазначалося, існує **чотири засоби поширення турецького речення**, які залежно від значення можуть використовуватися у різноманітних формах: у поєднанні з різними афіксами та післяіменниками.

Слід мати на увазі, що серед розмаїття способів передачі на турецьку мову українських підрядних речень, відповідниками яких є поширені члени турецького речення, деякі форми є застарілими і не використовуються у сучасній турецькій мові. Таким чином, **визначивши способи поширення турецького речення, які найбільш часто використовуються, ми також побачимо граматичні форми, які є найбільш уживаними**.

З цією метою автором були проаналізовані кілька номерів газети „Хюррієт" і проведені відповідні приблизні підрахунки. Вийшло, що дієприкметник на ***-an²***, який є відповідником українського підрядного означального речення, а в турецькій мові не є окремим членом речення, є найбільш уживаним способом поширення, і був використаний у 45% усіх поширених речень. За ним іде дієприкметник на ***-dčk⁴*** у формі ***-d**čĆč*, який також відповідає українським підрядним означальним – 22%. Потім дієприкметник на ***-dčk⁴*** у формі ***-d**čĆč**n**č*, який у турецькому реченні виступає поширеним додатком і на українську перекладається підрядним з'ясувальним – 18 %. Дієприкметник способу дії на ***-arak²*** – 11%, дієприкметник часу на ***-čp⁴***– 7%; дієприкметник на ***-dčk⁴*** у формі ***-d**čĆč* в ролі поширеного підмета – 6%; усічений інфінітив у формі -č***n ....mas**č* в ролі підмета – 5%. Решта форм – менше 5 %.

Чимало турецьких речень можуть мати більше одного поширеного члена, тому наведені відсотки можуть в сумі перевищувати 100%.

Розглядаючи особливості використання поширених речень у газетному стилі турецької мови, бачимо визначальну роль присудка головного речення та способів поширення членів речення, найбільш уживаними з яких є дієприкметники на ***-an***, ***-d**čĆč*, ***-d**čĆč**n**č* та дієприслівник на ***-arak***.

Отже, спробуємо виокремити **кліше** у написанні повідомлень, а потім відповідники їх перекладу на українську мову. Розглянемо різні за структурою варіанти поширених речень.

1. *CHP Genel BaĨkan Yardčmcčsč Ĩrfan GÌrpčnar*, [*"HÌkÌmet meydana Ĩnen memura anlayčĨ gĖstermeli, onu dinlemelidir."*] ***dedi***.

Структура цього речення має такий вигляд:

{Підмет, ["Речення – цитата"] ***dedi***}

Аналізуючи інші речення подібної структури, можемо виокремити кілька варіантів присудків, які в них використовуються: ***dedi***, ***diye konuĨtu, Ĩeklinde konuĨtu*** *сказав*; ***yorumunu yaptč*** *прокоментував, дав коментар*; ***diye sordu, sorusunu yĖneltti*** *запитав*; ***Ĩeklinde cevaplandčrdč*** *відповів*; ***cevabčnč (yančtččnč, karĨčlčĆčnč) verdi*** *відповів*; ***ifadesini kullandč*** *використав наступну фразу.*

Переклад наведеного речення:

⇨ *Заступник Голови РНП (Республіканської народної партії) Ірфан Гюрпинар* ***сказав:*** [*"Уряд повинен розуміти службовців, які виходять на вулиці (з демонстраціями), має їх слухати."*]

Кліше перекладу:

{Підмет ***сказав:*** ["Речення – цитата"]}

Варіанти дієслова-присудка в українській мові: *прокоментував, дав такий коментар, запитав, відповів, висловився так.*

За аналогічною схемою аналізуємо інші типи поширених речень.

OK= *Ĩzmir Ticaret Odasč YĖnetim Kurulu BaĨkanč Ekrem DemirtaĨ, TÌrkiye'nin gerçek sorununun, politik anlayčĨčn yozlaĨmasčndan baĨka bir Ĩey* ***olmadčĆčnč ileri sÌrerek***, **[***"Krizlerle karĨčlaĨmamak*

iöin, ekonomik anayasaya ihtiyaö var.”] *dedi.*

{Підмет, ... **- dčĆčnč ileri sİrerek,** “Речення – цитата”] ***dedi***}

Варіанти поширеної обставини: ***ifade ederek*** *висловивши (щось)* або *висловивши думку про те, що*; ***bildirerek*** *повідомивши*; ***kaydederek*** *зазначивши*; ***belirterek*** *зазначивши*; ***vurgulayarak*** *наголосивши*; ***ileri sİrerek*** *висунувши думку про те, що*; ***iddia ederek*** *висунувши ствердження щодо (в основному безпідставно)*; ***savunarak*** *заявивши*; ***dikkat öekerek*** *привернувши увагу до*; ***aöčklayarak*** *оприлюднивши*; ***eleĨtirerek*** *розкритикувавши* або *висловивши критику на адресу...*; ***yakčnarak*** *поскаржившись*; ***kčnayarak*** *засудивши.*

⇨ *Голова правління Торгової палати Ізміру Екрем Демірташ,* ***висунувши думку про те, що*** *справжньою проблемою Туреччини є ніщо інше, як відсутність взаєморозуміння у політичній сфері,* ***сказав:*** **[***“Для того, щоб не стикатися з кризовими ситуаціями, мають діяти закони економіки”.***]**

{Підмет, ***висунувши думку про те, що***... сказав**:** [“Речення-цитата”]} або: {Підмет, ***висловивши (щось)*** сказав**:** [“Речення-цитата”]}

Варіанти дієприслівникового звороту: *висловивши (щось)* або *висловивши думку про те, що*; *повідомивши*; *заявивши*; *зазначивши*; *наголосивши*; *висунувши думку про те, що*; *висунувши твердження (в основному безпідставні)*; *заявивши*; *привернувши увагу до*; *оприлюднивши*; *розкритикувавши*; *висловивши критику на адресу ...*; *поскаржившись*; *засудивши.*

Щодо цього варіанту турецького поширеного речення у газетному стилі турецької мови слід звернути увагу, що поширена обставина може також передаватися за допомогою дієприслівника на ***-ken***, який перекладачами часто плутається з дієприслівником на ***-arak***[2]. Турецькі мовознавці пояснюють відмінність у значеннях цих двох форм таким нюансом: використання в турецькій мові дієприслівника на ***-ken*** означає, що думка, висловлена у головному реченні, є продовженням думки, висловленої поширеним членом; використання дієприслівника на ***-arak***[2] означає, що думки, висловлені у поширеному члені і головному реченні, хоча і можуть стосуватися однієї теми, не є продовженням одна одної, ***-arak***[2], фактично, є синонімом форми ***-dčktan sonra*** *після того, як*. Виходячи з цього, турецький дієприслівник на ***-arak***[2] доцільно перекладати на українську мову дієприслівником минулого часу, а дієприслівник на ***-ken*** – теперішнього.

Отже, розглянемо приклад.

2a. *ANAP Ĩstanbul Milletvekili GİneĨ Taner, tasarčda deĆiĨtirilmesi gereken bazč maddeler bulunduĆunu* ***kaydederek****, “...”* ***dedi****.*

Депутат ПВ (Партії вітчизни) від Стамбула Гюнеш Танер, ***зазначивши****, що деякі статті у проекті потребують зміни,* ***сказав****: “ ...”.*

Atina’daki muhalefet öevreleri, Yunanistan HİkİmetI’ni, “TİrkiyeI’ye karĨč Ėnemli bir kozu kaybetmekle” ***suölarken****, “ ...” dediler.*

Афінські опозиційні кола, ***звинувачуючи*** *Уряд Греції у “втраті важливого козиря проти Туреччини”, сказали: “...”.*

3. Dr. Ĉahantİrk, *(Brucella hastalčĆčna yakalanmamak iöin), Ėzellikle öiĆ sİt iöilmemesi ve öiĆ sİtten yapčlan İrİnlerin* ***tİketilmemesi uyarčsčnda bulundu.***

{Підмет, (поширена обставина) **...** -***masč uyarčsčnda bulundu***}

Варіанти присудка: -***masč öaĆrčsčnda bulundu*** *закликав;* ***konusunda öaĆrč yaptč*** *закликав;* ***uyardč*** *застеріг;* ***-masč uyarčsčnda bulundu*** *застеріг;* ***-masč uyarčsčnč yaptč*** *застеріг;* ***-masč Ėnerisinde bulundu*** *запропонував // висунув пропозицію;* ***-masč isteĆinde bulundu*** *висловив бажання;* ***-dčĴĆč iddiasčnda bulundu*** *стверджував;* ***-dčĆč yorumunu yaptč*** *прокоментував.*

⇨ *Д-р Шахантюрк* ***застеріг*** *не пити сире молоко та не вживати продукти із сирого молока, щоб не захворіти на бруцельоз.*

{Підмет, ... ***закликав*** ...}

4. *Kayseri Valisi Muammer GİIer, tĖrende yaptčĆč konuĨmada, amatĖrlĨĆİn sporun temeli ve dinamiĆi olduĆunu* ***vurgulayarak, ĨĖyle dedi****: “...”*

{Підмет, [можл. – посилання на джерело] ... *vurgulayarak,* ***ĨĖyle dedi:*** [“Цитата”]}

Варіанти присудка: ***ĨĖyle dedi: “...”*** *сказав наступне: “...”*; ***Ĩunlarč sĖyledi:*** *сказав наступне: „...”.*

⇨ *Губернатор провінції Кайсері Муаммер Гюлер*, ***наголосивши*** *у своїй промові на церемонії, що аматорство є основою і динамікою спорту,* ***сказав наступне:*** **“ ...”**

{Підмет, *наголосивши ...* ***сказав наступне:*** [“Цитата”]}

4а. *Diyanet ÎĪleri BaĪkanlčĆč'ndan yapčlan aöčklamaya gĖre, dinimizin fert ve toplum saĆlčĆčna verdiĆi Ėneme dikkat* ö***ekilerek***, ***ĪĖyle denildi:*** *“.........”.*

{посилання на джерело або Підмет, ... *ifade ederek*, ***ĪĖyle denidi*** або ***ĪĖyle dedi /:*** [“Цитата”]}

Варіанти присудка: ***ĪĖyle denidi: “ ....”*** *було сказано наступне: “.....”;* ***Īunlarč ifade etti: “ ...”*** *висловив таку думку: “...”;* ***Īu bilgileri verdi: “ ...”*** *надав наступну інформацію: “...”.*

У процесі перекладу більшість речень такого типу варто розбивати на окремі частини і подавати у вигляді українського складносурядного речення.

⇨ [*У заяві Міністерства у справах релігії*] *було* ***привернуто увагу*** *до значення, якого надає наша релігія здоров'ю особистості та суспільства, а також* ***зазначалося наступне:*** *“...”.*

{Посилання на джерело, ***було зазначено*** ..., *а також* ***сказано наступне:*** [“Цитата”]}

{Підмет, *зазначивши ...* ***сказав наступне:*** [“Цитата”]}

{Підмет, ***зазначив*** ..., *а також* ***сказав наступне:*** [“Цитата”]}

5. *Atalay*, [*“Gİmrİk BirliĆi ile TİrkiyeʼdeartčkyepyenibirdĖnembaĪJlamčĪtčr.ðlkemiz aöčsčndan son derece kritik olan bĖyle bir dĖnemde, Īu andaki belirsizliĈin ve istikrarsčzlčĆčn aĪčlmasč iöin İlke menfaatlerinin mutlaka kiĪi ve siyasi parti öčkarlarčnčn ĖnInde tutulmasč gereklidir.”*] ***diyerek, ĪĖyle konuĪtu:*** [*“...”*].

{Підмет, [“Цитата”] *diyerek*, ***ĪĖyle konuĪtu:*** [“Цитата.”]}

Варіанти присудка: ***ĪĖyle konuĪtu:*** *сказав (зазначив):,* ***Īunlarč sĖyledi:*** *сказав:,* ***Īunlarč ifade etti:*** *висловив:,* ***Īunlarč kaydetti:*** *заявив:,* ***konusunda Īu gĖrİĪlere yer verdi:*** *висловив такі думки з цього приводу:,* ***konuĪmasčnč (sĖzlerini) ĪĖyle sİrdİrdİ: // -e devametti:*** *так продовжив свої слова:,* -čnč ***ĪĖyle deĆerlerdirdi:*** *дав таку оцінку:,* -čnč ***ĪĖyle tamamladi://bitirdi:*** *так завершив (свою промову):,* ***yoruma (yorumuna) yer verdi*** *висловив такий коментар:.*

Турецькі речення, які містять дві цитати, рекомендується під час перекладу на українську мову розбивати на окремі речення.

⇨ *Аталай*, ***зазначив:*** **[***“З вступом до Митного союзу в Туреччині розпочався якісно новий період. У цей вкрай вирішальний для нашої держави час для того, щоб подолати невизначеність та нестабільність, треба обов'язково ставити інтереси держави вище особистих інтересів та інтересів політичної партії”***]**. *Він також* ***сказав:*** **[***“…”***]**

{ Підмет, ***зазначив:*** „Цитата”.
Він також *сказав:* „Цитата”.}

6. *DčĪiĪleri BakanlčĆč SĖzcİsİ BİyİkelöiFerhat Ataman, TİrkiyeʼninBirleĪmiĪ Milletler'in črak'a uyguladčĆč ambargoyu delme niyetinin* ***bulunmadčĆčnč****, petrol boru hattč sorununu BM öeröevesinde öĖzmek* ***istediĆini sĖyledi***.

{ Підмет, ... *-dčĆčnč* ***sĖyledi*** }

Варіанти присудка: ***sĖyledi*** *сказав;* ***ifade etti*** *висловив думку*, ***bildirdi*** *повідомив*, ***kaydetti*** *заявив*, ***belirtti*** *зазначив*, ***vurguladč*** *наголосив*, ***aöčkladč*** *оприлюднив*, ***dile getirdi*** *торкнувся питання*, ***anlattč*** *розповів*, ***duyurdu*** *розповсюдив інформацію // оголосив;* ***-dčĆč duyurusunda bulundu*** *розповсюдив інформацію // оголосив;* ***tekrarladč*** *повторив;* ***hatčrlattč*** *нагадав;* ***savundu*** *наполягав;* ***Ėne sİrdİ-//ileri sİrdİ*** *висловив думку про те, що... // висловив ймовірність того, що ...;* ***iddia etti*** *стверджував // звинуватив (безпідставно)*; ***sĖzlerine ekledi*** *додав;* ***yazdč*** *написав;*

⇨ Речник Міністерства закордонних справ Туреччини Посол Ферхат Атаман **сказав, що** Туреччина не має намірів порушувати ембарго ООН проти Іраку і хоче вирішити питання нафтопроводу в рамках ООН.

{Підмет, ***сказав,*** *що ...*}

6а. *čĪčk, yaptčĆč yazčlč aöčklamada, TİpraĪ'čn parasčnčn, bankacčlčk faaliyetleri durdurulan Împexbank ve Marmarabank'ta, hangi koĪullarda* ***kaldčĆčna iliĪkin bilgi verdi****.*

{Підмет, ... *-dčĆčna* ***iliĪkin bilgi verdi***}

Варіанти присудка: ***iliĪkin bilgi verdi*** *надав інформацію щодо;* ***iĪaret etti*** *вка-*

зав на те, що; ***dikkat*** ö***ekti** привернув увагу до того, що*;

⇨ *<u>Ишик</u> у своїй письмовій заяві **<u>надав інформацію</u>** стосовно того, на яких умовах гроші компанії “Тюпраш” залишилися в “Імпексбанку” та “Мармарабанку”, фінансову діяльність яких було призупинено.*

{<u>Підмет</u>, ... ***<u>надав інформацію</u>** щодо / / стосовно того, що ...*}

6б. *<u>Devlet Bakanč Bekir Sami Daöe</u> <u>İcret konusunda</u>, iĨöi ĪĨveren ve hİkĪmet kesimlerinin bir araya gelerek, kalkčnma hedefleriyle uyumlu, makro dİzeyde bir İcret politikasč **belirlemelerini** Ė**nerdi.***

{<u>Підмет</u>, ... *-masčnč* Ė***nerdi***}

Варіанти присудка: Ė***nerdi** запропонував, щоб ...; **istedi** захотів, щоб ...; висунув вимогу, щоб ...*

⇨ *<u>Державний міністр Бекір Самі Даче</u> з питання заробітної плати **запропонував, щоб** робітники, роботодавці та урядові кола зібралися разом та на макрорівні визначили політику встановлення зарплати.*

{<u>Підмет</u>, ... ***запропонував,** щоб ...*}

7. *<u>BaĪbakan ve DSP Genel BaĪkanč</u> <u>Bİlent Ecevit</u>, DYP Genel BaĪkanč Tansū öĪĪler’in hİkİmetin oluĪumuyla ilgili kullanmčĪ ol**du**Ću **ifadeleri tepkiyle kar**Īč**lad**č.*

{ <u>Підмет,</u> **...** *dčĆč **ifadeleri tepkiyle kar**Īč**lad**č* }

⇨ *<u>Прем’єр-міністр і Голова ДЛП (Демократичної лівої партії)</u> негативно відреагував на висловлювання Голови ПВШ (Партії вірного шляху) Тансу Чіллер щодо складу уряду.*

{<u>Підмет,</u> ***негативно відреагував на висловлювання ... щодо ...***}

8. *<u>SĖzcİ</u> Atina-Tirana **ili**Ī**kilerine de**Ć**inirken**, Yunanistan’čn, Arnavutluk’un toprak bİtİnlİĆİne ve egemenliĆine saygč gĖstermediĆini Ė**<u>ne s</u>**İ**<u>rd</u>**İ.*

{<u>Підмет</u>, ... ***-e de**Ć**inirken**,* ... <u>Присудок</u>}

Варіанти обставини: ***-e de**Ć**inirken** торкаючись питання**, -nčn** İ**zerinde dururken** зупиняючись на питанні ..., **-ini dile getirirken** порушуючи питання, **olarak nitelendirirken** розцінюючи це, як.*

⇨ *<u>Речник</u>, **торкнувшись питання** відносин між Афінами і Тіраною, <u>висловив</u> думку про те, що Греція виявляє неповагу до територіальної цілісності та суверенітету Албанії.*

{<u>Підмет</u>, ... ***торкаючись питання*** ... <u>Присудок</u> ...}

9. *<u>Toplantčda, Ege Denizi’nin gİvenliĆi konusu</u> İ<u>zerinde</u> Ė<u>nemle</u> **<u>durulaca</u>**Ćč **<u>da</u>** **<u>bildirildi</u>.***

{<u>Підмет у формі *-dčĆč*</u> ***<u>bildiridi</u>***}

Присудком може виступати будь-яке дієслово у пасивному стані.

⇨ *На нараді **<u>було повідомлено</u>**, що буде серйозно розглянута тема безпеки Егейського моря.*

{(можливе посилання на джерело) ***було повідомлено, що*** ... }

9а. *Yazčda kitle turizminin, sahillerin doĆal yapčsčnč olumsuz yĖnde **etkiledi**Ć**ine** de **<u>de</u>**Ć**<u>inildi</u>**.*

{... *-dčĆčna **<u>de</u>**Ć**<u>inildi</u>***}

⇨ *У статті також **<u>було порушене питання</u>** **щодо** негативного впливу масового туризму на природну структуру берегів.*

{(можливе посилання на джерело) ***було порушене питання щодо*** ...} або

{(можливе посилання на джерело) ***було порушене питання щодо того, як***...}

9б. *Îzmir Ziraat Odasč’ndan yapčlan aöčklamada, bir kilogram tİtİnİn maliyetinin 107 bin 920 lira olduĆu belirtilerek, tİtİne kilo baĪčna ortalama 140 bin lira alčm fiyatč uygulan**mas**č **istendi**.*

{Посилання на джерело ... *-masč **istendi***}

{<u>Підмет</u>, ... *-masč **iste**Ć**inde bulundu***}

Варіанти присудка: ***istendi** було висловлено вимогу, **iste**Ć**inde bulundu** висловив вимогу, **k**č**nand**č було засуджено.*

⇨ *У заяві Сільськогосподарської палати Ізміру було зазначено, що собівартість кілограма тютюну становить 107 тис. 920 лір, а також **<u>висловлено вимогу</u>** встановити ціну за кілограм 140 тис.*

{Посилання на джерело ***<u>було висловлено вимогу</u>*** ...}

10. *<u>Rusya’nčn aĪčrč milliyetöi lideri Vladimir Jirinovski</u>, Nato’yu, Balkanlar’da Rusya’ya karĪč savaĪ **hazčrlamakla su**ö**lad**č.*

{<u>Підмет</u>, ... ***-makla <u>su</u>**ö**<u>lad</u>**č*}

⇨ *<u>Ультра-націоналістичний лідер Росії Володимир Жириновський</u> **<u>звинувачтив</u> НАТО у тому, що** вони готуються до війни проти Росії на Балканах.*

{<u>Підмет</u>, ... ***звинуватив (когось) у тому, що***} або

{<u>Підмет</u>, ... ***звинуватив когось у чомусь***}

11. _öin HÌkÌmeti_, *Tayvan Devlet BaĨkanč Li Teng-Hui'nin ABD ziyaretini, "Ayrčlčköč Tayvan'čn baĆčmsčzlčk iddiasčnč gÌölendirmeye yĖnelik"* ***olarak deĆerlendirdi***.

{ Підмет, ….. ***olarak // Ĩeklinde deĆerlendirdi // nitelendirdi*** }

⇨ *Китайський Уряд* ***розцінив*** *візит Президента Тайваня Лі Тенг-Хуі до США,* ***як*** *"посилення претензій сепаратистської Тайвані на незалежність".*

{Підмет, ***розцінив*** ..., ***як*** ....}

NOK *Îran DiĨiĨleri Bakanč Ali Ekber Velayeti, Kuzey Îrak'ta yaĨanān iö savaĨč sona erdirmek amacčyla, bĖlgeye resmi bir heyet gĖnderme kararčnčn, "BaĆdat HÌkÌmeti'ne karĨč alčnmčĨ bir karar" olarak* ***nitelendirilmemesi gerektiĆini sĖyledi***.

{Підмет ... ***-masč gerektiĆini sĖyledi***}

⇨ *Міністр закордонних справ Ірану Алі Екбер Велаєті* ***сказав***, *що для того, аби припинити внутрішню війну в Північному Іраку рішення направити в цей регіон офіційну делегацію* ***необхідно не розцінювати***, *"як рішення, спрямоване проти багдадського уряду".*

{Підмет, ***сказав, що необхідно*** ...}

13. *NumanoĆlu, bir gazetecinin "Yeniden Milli Piyango bileti alčp almayacaklarč"* ***yolundaki sorusunu*** *ĨĖyle* ***yančtladč: " ..."***

{Підмет, ... ***-dčĆč yolundaki sorusunu yančtladč // cevaplandčrdč***}

⇨ *Нуманоглу так* ***відповів на запитання*** *одного журналіста* ***стосовно того***, *чи купуватиме він знову білет Національної лотереї: "………".*

{ Підмет, ***відповів на запитання стосовно (того, чи ...)*** ... }

Перекладаючи газетні тексти з поширеними реченнями з турецької мови на українську можна користуватися наведеною нижче таблицею.

	КЛІШЕ У НАПИСАННІ ПОВІДОМЛЕНЬ	КЛІШЕ ПЕРЕКЛАДУ
1.	**Підмет, ... ["Речення – цитата"]** ***dedi***	**Підмет,** ***сказав:*** **["Речення – цитата"]**
	Підмет, ... ["Речення – цитата"] ***diye konuĨtu***	Підмет ***сказав:*** ["Речення – цитата"]
	Підмет, ... ["Речення – цитата"] ***Ĩeklinde konuĨtu***	Підмет ***сказав:*** ["Речення – цитата"]
	Підмет, ... ["Речення – цитата"] ***yorumunu yaptč***	Підмет ***прокоментував // дав коментар:*** ["Речення – цитата"]
	Підмет, ... ["Речення – цитата"] ***diye sordu***	Підмет ***запитав:*** ["Речення – цитата"]
	Підмет, ... ["Речення – цитата"] ***sorusunu yĖneltti***	Підмет ***запитав:*** ["Речення – цитата"]
	Підмет, ... ["Речення – цитата"] ***Ĩeklinde cevaplandčrdč.***	Підмет ***відповів:*** ["Речення – цитата"]
	Підмет, ... ["Речення – цитата"] ***cevabčnč (yančtčm, karĨčlčĆčnč) verdi***	Підмет ***відповів:*** ["Речення – цитата"]
	Підмет, ... ["Речення – цитата"] ***ifadesini kullandč***	Підмет використав фразу ["Речення – цитата"]
2.	**Підмет, ...** ***-dčĆčnč ifade ederek*** **["Речення – цитата"]** ***dedi***	**Підмет,** ***висловивши (щось) сказав:*** **["Речення-цитата"]** **або:** **Підмет,** ***висловивши думку про те, що ... сказав:*** **["Речення-цитата"]**
	Підмет, ... *–dčĆčnč bildirerek* ["Речення – цитата"] ***dedi***	Підмет, *повідомивши ...,* ***сказав:*** ["Речення-цитата"]
	Підмет, ... *–dčĆčnč kaydederek* ["Речення – цитата"] ***dedi***	Підмет, *заявивши ... ,* ***сказав:*** ["Речення-цитата"]
	Підмет, ... *–dčĆčnč belirterek* ["Речення – цитата"] ***dedi***	Підмет, *зазначивши ...,* ***сказав:*** ["Речення-цитата"]
	Підмет, ... *–dčĆčnč vurgulayarak* ["Речення – цитата"] ***dedi***	Підмет, *наголосивши ...,* ***сказав:*** ["Речення-цитата"]

	Підмет, ... –dčĆčnč *ileri s*İ*rerek* [“Речення – цитата”] ***dedi***	Підмет, *висунувши думку про те, що ...*, ***сказав:*** [“Речення-цитата”]
	Підмет, ... –dčĆčnč *iddia ederek* [“Речення – цитата”] ***dedi***	Підмет, *висунувши ствердження (безпідставні) ...*, ***сказав:*** [“Речення-цитата”]
	Підмет, ... –dčĆčnč *savunarak* [“Речення – цитата”] ***dedi***	Підмет, *наполягаючи на ...*, ***сказав:*** [“Речення-цитата”]
	Підмет, ... –dčĆčna *dikkat* ö*ekerek* [“Речення – цитата”] ***dedi***	Підмет, *привернувши увагу до ...*, ***сказав:*** [“Речення-цитата”]
	Підмет, ... –dčĆčnč *a*öč*klayarak* [“Речення – цитата”] ***dedi***	Підмет, *оприлюднивши ...*, ***сказав:*** [“Речення-цитата”]
	Підмет, ... –dčĆčnč *ele*Ĩ*tirerek* [“Речення – цитата”] ***dedi***	Підмет, *розкритикувавши …*, ***сказав:*** [“Речення-цитата”] Підмет, *висловивши критику на адресу ...*, ***сказав:*** [“Речення-цитата”]
	Підмет, ... –dčĆčnč *kčnayarak* [“Речення – цитата”] ***dedi***	Підмет, ... *засудивши ...* , ***сказав:*** [“Речення-цитата”]
3.	**Підмет, ... *ifade ederek ... -mas*č ö*a*Ć*r*č*s*č*nda bulundu***	**Підмет, *висловивши ...*, *закликав ...***
	Підмет, ... *ifade ederek* ... ***konusunda* ö*a*Ć*r*č *yapt*č**	Підмет, *висловивши..., закликав ...*
	Підмет, ... *ifade ederek* ... ***–mas*č *konusunda uyard*č**	Підмет, *висловивши..., застеріг ...*
	Підмет, ... *ifade ederek* ... ***-mas*č *uyar*č*s*č*nda bulundu***	Підмет, *висловивши..., застеріг ...*
	Підмет, ... *ifade ederek* ... ***-mas*č Ė*nerisinde bulundu***	Підмет, *висловивши ..., запропонував // висунув пропозицію ...*
	Підмет, ... *ifade ederek* ... ***-mas*č *iste*Ć*inde bulundu***	Підмет, *висловивши ..., висунув бажання ...*
	Підмет, ... *ifade ederek* ... ***-d*čĆč *iddias*č*nda bulundu***	Підмет, *висловивши ..., стверджував ...*
	Підмет, ... *ifade ederek* ... ***-d*čĆč *yorumunu yapt*č**	Підмет, *висловивши ..., прокоментував ...*
4.	**Підмет, [можл. – посилання на джерело] *ifade ederek*, *Ĩ*Ė*yle dedi:* [“Цитата”]**	**Підмет, *висловивши ...*, *сказав наступне:* [“Цитата”] або Підмет, *висловив ...*, *а також сказав наступне:* [“Цитата”]**
	Підмет, [можл. – посилання на джерело] *ifade ederek*, ***Ĩunlar*č *s*Ė*yledi:*** [“Цитата”]	Підмет, *висловивши...*, ***сказав наступне:*** [“Цитата”] або Підмет, *висловив..., а також* ***сказав наступне:*** [“Цитата”]
	[можл. – посилання на джерело] Підмет, ... *ifade ederek*, ***Ĩunlar*č *ifade etti:*** [“Цитата”]	Підмет, *зазначивши ...*, ***висловив таку думку:*** [“Цитата”] або Підмет, *зазначив ..., а також* ***висловив таку думку:*** [“Цитата”]
	[можл. – посилання на джерело] Підмет, ... *ifade ederek*, ***Ĩu bilgileri verdi:*** [“Цитата”]	Підмет, *зазначивши ...*, ***надав наступну інформацію:*** [“Цитата”] або Підмет, *зазначив ..., а також* ***надав наступну інформацію:*** [“Цитата”]
4a.	Посилання на джерело, ... *ifade ederek*, ***Ĩ*Ė*yle denildi:*** [“Цитата”]	Посилання на джерело, ***було зазначено ....***, *а також* ***сказано наступне:*** [“Цитата”]
5.	**Підмет, [“Цитата”] *diyerek*, *Ĩ*Ė*yle konu*Ĩ*tu:* [“Цитата.”]**	**Підмет, *сказав:* “Цитата”. Він *також зазначив:* “Цитата”.**
	Підмет, [“Цитата”] *diyerek*, ***Ĩunlar*č *s*Ė*yledi:*** [“Цитата.”]	Підмет, ***сказав:*** “Цитата”. Він *також* ***зазначив:*** „Цитата”.
	Підмет, [“Цитата”] *diyerek*, ***Ĩunlar*č *ifade etti:*** [“Цитата.”]	Підмет, ***сказав:*** “Цитата”. Він *також* ***висловився таким чином:*** “Цитата”.
	Підмет, [“Цитата”] *diyerek*, ***Ĩunlar*č *kaydetti:*** [“Цитата.”]	Підмет, ***сказав:*** “Цитата”. Він *також* ***заявив:*** „Цитата”.
	Підмет, [“Цитата”] *diyerek*, ***konusunda Ĩu g*Ė*r*İĨ*lere yer verdi:*** [“Цитата.”]	Підмет, ***сказав:*** “Цитата”. Він *також* ***висловив такі думки з цього приводу:*** “Цитата”.
	Підмет, [“Цитата”] *diyerek*, ***konu*Ĩ*mas*č*n*č *(s*Ė*zlerini) Ĩ*Ė*yle [s*İ*rd*İ*rd*İ*:] // [-e devam etti:]*** [“Цитата.”]	Підмет, ***сказав:*** “Цитата”. Він *також* ***так продовжив свої слова:*** „Цитата”.
	Підмет, [“Цитата”] *diyerek*, ... -č*n*č ***Ĩ*Ė*yle de*Ć*erlerdirdi:*** [“Цитата.”]	Підмет, ***сказав:*** “Цитата”. Він *також* ***дав таку оцінку (чомусь):*** „Цитата”.
	Підмет, [“Цитата”] *diyerek*, ...-č*n*č ***Ĩ*Ė*yle[tamamladi:]*** // ***[bitirdi:]*** [“Цитата.”]	Підмет, ***сказав:*** “Цитата”. Він *також* ***так завершив (свою промову):*** „Цитата”.
	Підмет, [“Цитата”] *diyerek*, ***yoruma (yorumuna) yer verdi*** [“Цитата.”]	Підмет, ***сказав:*** “Цитата”. Він *також* ***висловив так:*** “Цитата”.
6.	**Підмет, ... *-d*čĆč*n*č *s*Ė*yledi***	**Підмет, *сказав, що ...***

	Підмет, ... -*dčĆčnč* ***ifade etti***	Підмет ***висловив думку,*** *що* ...
	Підмет, ... -*dčĆčnč* ***bildirdi***	Підмет ***повідомив,*** *що* ...
	Підмет, ... -*dčĆčnč* ***kaydetti***	Підмет ***заявив,*** *що* ...
	Підмет, ... -*dčĆčnč* ***belirtti***	Підмет ***зазначив,*** *що* ...
	Підмет, ... -*dčĆčnč* ***vurgulad*č**	Підмет ***наголосив,*** *що* ...
	Підмет, ... -*dčĆčnč* ***a*öč*klad*č**	Підмет ***оприлюднив,*** *що* ...
	Підмет, ... -*dčĆčnč* ***dile getirdi***	Підмет ***торкнувся питання,*** *що* ...
	Підмет, ... -*dčĆčnč* ***anlatt*č**	Підмет ***розповів,*** *що* ...
	Підмет, ... -*dčĆčnč* ***duyurdu***	Підмет ***розповсюдив інформацію // оголосив,*** *що* ...
	Підмет, ... -*dčĆčnč* ***-aca*Ćč *duyurusunda bulundu***	Підмет ***розповсюдив інформацію // оголосив,*** *що* ...
	Підмет, ... -*dčĆčnč* ***tekrarlad*č**	Підмет ***повторив,*** *що* ...
	Підмет, ... -*dčĆčnč* ***hat*č*rlatt*č**	Підмет ***нагадав,*** *що* ...
	Підмет, ... -*dčĆčnč* ***savundu***	Підмет ***наполягав,*** *що* ...
	Підмет, ... -*dčĆčnč* Ė***ne s*İ*rd*İ // ***ileri s*İ*rd*İ	Підмет ***висловив думку про те,*** *що...* // ***висловив ймовірність того,*** *що* ...
	Підмет, ... -*dčĆčnč* ***iddia etti***	Підмет ***стверджував (безпідставно),*** *що* ...
	Підмет, ... -*dčĆčnč* **s**Ė***zlerine ekledi***	Підмет ***додав,*** *що* ...
	Підмет, ... -*dčĆčnč* ***yazd*č**	Підмет ***написав,*** *що* ...
6а.	Підмет, ... -*dčĆčna* ***ili*Ĩ*kin bilgi verdi***	Підмет ***надав інформацію*** *щодо // стосовно того...*
	Підмет, ... -*dčĆčna* ***i*Ĩ*aret etti***	Підмет ***вказав на те,*** *що* ...
	Підмет, ... -*dčĆčna* ***dikkat*** ö***ekti***	Підмет ***привернув увагу до того****, що...*
6б.	Підмет, ... -*masčnč* Ė***nerdi***	Підмет ***запропонував,*** *щоб* ....
	Підмет, ... -*masčnč* ***istedi***	Підмет ***захотів,*** *щоб* ... Підмет ***висунув вимогу,*** *щоб* ...
7.	**Підмет, ...** ***d*čĆč *ifadeleri tepkiyle kar*Ĩč*lad*č**	**Підмет *негативно відреагував на висловлювання ... щодо ...***
8.	**Підмет, ... *-e de*Ć*inirken*, ... Присудок**	**Підмет,... *торкаючись питання ...* Присудок ...**
	Підмет, ... İ***zerinde dururken****, ...* Присудок	Підмет, ... ***зупиняючись на питанні*** ... Присудок ...
	Підмет, ... ***-ini dile getirirken****, ...* Присудок	Підмет, ... ***порушуючи питання*** ... Присудок ...
	Підмет, ... ***olarak nitelendirirken****, ...* Присудок	Підмет, ... ***розцінюючи це, як*** ... Присудок ...
9.	**Підмет, ... *-d*čĆč *bildiridi* (Будь-який пасивний присудок)**	***Було повідомлено, що ...***
9а.	Підмет, ... -*dčĆčna* ***de*Ć*inildi***	***Було порушене питання щодо ...*** або ***щодо того, як ...***
9б.	<u>Підмет</u>, ... -*masč* ***iste*Ć*inde bulundu.***	Посилання на джерело ***було висловлено вимогу ...***
	Посилання на джерело ... -*masč* ***istendi.***	Посилання на джерело ***було висловлено вимогу ...***
10.	**<u>Підмет</u>, ... *-makla su*ö*lad*č**	**<u>Підмет</u> *звинуватив (когось) у тому, що ...* <u>Підмет</u> *звинуватив когось у чомусь***
11.	**<u>Підмет</u>, ... *olarak//*Ĩ*eklinde de*Ć*erlendirdi // nitelendirdi***	**<u>Підмет</u> .... *розцінив це, як* ....**
12.	**<u>Підмет</u> ...... *-mas*č *gerekti*Ć*ini <u>s*Ė*yledi</u>***	**<u>Підмет</u> *<u>сказав</u>, що необхідно ...***
13.	**<u>Підмет</u>, ... *-d*čĆč *yolundqki sorusunu <u>cevapland*č*rd*č</u> // <u>yan*č*tlad*č</u>***	**<u>Підмет</u> *<u>відповів</u> на запитання стосовно ...***

У цій статті, акумулювавши наявні в турецькій лінгвістиці роботи та власний досвід автора, було зроблено спробу визначити граматичні особливості використання поширених речень у газетному стилі турецької мови, а також розробити та подати у максимально зручному вигляді формули перекладу кліше у написанні повідомлень. Ці розробки будуть корисні перекладачам будь-яких стилів, а також наочно покажуть відмінність у використанні деяких турецьких граматичних форм, які традиційно становлять складність під час перекладів, наприклад, вибір у вживанні -*dčk*$^{4-}$ форми або усіченого інфінітивну, дієприслівника на -*arak*^{2} або на -*ken* тощо.

ЛІТЕРАТУРА

Girgin A. Haber Yazma Teknikleri // **Înkilap,** *Îstanbul, 1998*.
Aslan K. Haberin Yol Haritasč // **Anahtar,** *Îstanbul, 2002*.
Gencan T.N. Dilbilgisi // **Ayraö,** Ankara, *2001*.
Hengirmen M. TÌrköe Dilbilgisi // **Engin,** Ankara, *2002*.
GĖker O. Uygulamalč TÌrköe Bilgileri // **Milli EĆitim BakanlčĆč Yayčnlarč,** Ankara, *2001*.
BoztaĨ Î., CoĨkun H. Äevirmenin El Kitabč // **Hacettepe-TaĨ,** Ankara, *2002*.
f*rmak E.* Anlama ve Äeviri Kčlavuzu // **Bilim Teknik Yayčnevi,** Îstanbul, *1992*.
“Äeviri Sorunlarč Øzel Sayčsč” // **“TÌrk Dili” Aylčk Dil ve Yazčn Dergisi,** *1978*, № 322.
“HÌrriyet”, 1998–2000.

Ф. Туранли

ХРОНІКА МІЖНАРОДНОЇ НАУКОВОЇ КОНФЕРЕНЦІЇ "ІСТОРІЯ, ЕТНОГРАФІЯ ТА КУЛЬТУРА КАВКАЗЬКОЇ АЛБАНІЇ (АБО ПІВНІЧНОГО АЗЕРБАЙДЖАНУ)"

29–30 травня 2003 року в м. Баку відбулася конференція, в якій узяли участь відомі археологи, історики та філологи Азербайджану, а також учені з США, Туреччини, України, Норвегії, Польщі, Франції, Німеччини, Росії, Ірану та представники посольств іноземних держав.

У ході конференції з науковою доповіддю виступили: голова "Центру дослідження Кавказької Албанії", член-кореспондент Національної Академії Наук Азербайджану, професор Феріде Меммедова на тему "Албани та Хірікійська держава"; ректор Азербайджанського державного університету архітектури та будівництва, доктор архітектурних наук Гюльчогре Меммедова на тему "Архітектурні пам'ятки, розташовані на берегах озера Тертер"; доктор історичних наук, норвезький учений Бйон Вегге на тему "Від Єрусалима до Кіша. Святий Єлісей на Кавказі"; доктор історичних наук, російський учений Васіф Ґагібов на тему "Відносини між християнами на півдні Кавказької Албанії"; доктор історичних наук, російський учений Геннадій Кашеленко на тему "Західно-сирійська церква на території Азербайджану"; німецький учений, професор Вольфган Шульс на тему "Історія удинської мови"; американський учений, доктор історичних наук Бьорнар Сторефєль на тему "Археологічні дослідження в м. Кіш"; американський учений, кандидат історичних наук Сізанна Сторефє на тему "Легенда та історія"; кандидат історичних наук, російський учений Сергій Мокроусов на тему "Північний район Кавказької Албанії"; грузинський учений Мамулі Кешомашвілі на тему "Історія та історична географія давніх албанів". На цьому заході виступили також українські вчені: доктор філологічних наук, професор Григорій Халимоненко на тему "Етнокультурний процес у Кавказькій Албанії" та кандидат історичних наук, доцент Ферхад Туранли на тему "Кавказька Албанія в історії державності азербайджанців: проблеми і перспективи дослідження географічного розташування та міжнародих відносин"; французькі вчені, доктори філологічних наук Жіля Отьєн та Бернар Утген, польський історик Едвіга Петрусінська; дагестанський учений Муртузалі Хаджиєва; іранський учений Джавад Хейет; наукові співробітники Національної Академії Наук Азербайджану та Азербайджанського державного університету архітектури та будівництва Рауф Меліков, Ільяс Бабаєв, Гюдрет Ісмаілзаде, Октай Ефендієв, Аріф Мустафаєв, Гюхар Мемедова, Севда Сулейманова, Мубаріз Хелілов, Ульвіє Хаджиєва, Айтен Селімова, Себіне Хаджиєва, Іраде Гасимова та Улдуз Гешімова.

Учасники конференції прийняли рішення створити Міжнародну комісію під егідою ЮНЕСКО для реставрації, вивчення та збереження археологічних пам'яток культури та мистецтва, які опинилися на захоплених вірменами землях.

Для учасників конференції була влаштована екскурсія по селищах Нідж Гебелінського району та Кіш-Шекінського району, де знаходяться історико-культурні пам'ятки давнього Азербайджану.

Туранли Ф.Ґ.
канд. іст. наук, доц. кафедри тюркології Інституту філології Київського національного університету ім. Тараса Шевченка

"Турецький центр інформації та досліджень"

Ю.Ю. Завгородній

XII ВСЕСВІТНЯ САНСКРИТОЛОГІЧНА КОНФЕРЕНЦІЯ*

З 13 по 18 липня 2003 р. в Гельсінкі (Фінляндія) відбулася XII Всесвітня санскритологічна конференція / 12th World Sanskrit Conference (ВСК – може бути далі у тексті).

Починаючи з 1972 р. Міжнародна асоціація санскритських досліджень (International Association of Sanskrit Studies) проводить ВСК один раз на два чи три роки. До 2003 р. ВСК були організовані: I – у Нью Делі (Індія), 1972 р.; II – в Турині (Італія), 1975 р.; III – у Парижі (Франція), 1977 р.; IV – у Веймарі (Німеччина), 1979 р.; V – у Варанасі (Індія), 1981 р.; VI – у Філадельфії (США), 1984 р.; VII – в Лейдені (Нідерланди), 1987 р.; VIII – у Відні (Австрія), 1990 р.; IX – у Мельбурні (Канада), 1994 р.; X – у Банґалорі (Індія), 1997 р.; XI – в Турині (Італія), 2000 р. Організуючи Всесвітні санскритологічні конференції, Міжнародна асоціація тим самим намагається сприяти дослідженню санскриту дійсно в міжнародному (всесвітньому) маштабі (See: [International Association…]).

Почесним президентом Міжнародної асоціації санскритських досліджень є видатний індійський індолог XX ст. Рамчандра Нараян Дандекар (1909–2001)[1].

Організаторами X Всесвітньої санскритологічної конференції виступили: Міжнародна асоціація санскритських досліджень, Інститут азійських та африканських досліджень Гельсінського університету. Проведенню ВСК також сприяли: Академія наук Фінляндії, мерія Гельсінкі, Посол Індії в Фінляндії, Його Поважність Шрі О.П. Ґупта, добре відоме в індологічному колі індійське книжкове видавництво “Мотілал Банарсідасс” та авіакомпанія “Система скандинавських авіаліній”. Організаційний комітет ВСК очолив відомий фінський індолог, професор Гельсінського університету Аско Парпола[2]. За день до відкриття міжнародного форуму всі його учасники отримали гарно виданий том з детально розписаною програмою заходу і резюме (тез) доповідей[3].

Згідно зі списком, надрукованим у кінці тому матеріалів ВСК, взяти участь у заході погодилося 270 осіб (враховуючи тих, хто не робив доповіді) з 32 країн з усіх континентів, окрім Африки та Антарктиди. Найбільш представницькими мали б бути наукові делегації з таких країн: Індія – 48 осіб, США – 40 осіб, Японія – 23 особи, Франція – 18 осіб, Німеччина – 17 осіб, Італія, Фінляндія, Великобританія – по 12 осіб; Канада, Нідерланди – по 11 осіб[4]. Найменш чисельно були представлені індологічні спільноти таких країн: Аргентина, Болгарія, Шрі Ланка – по 2 особи; Данія, Ізраїль, Іран, Люксембург, Непал, Тайвань, Україна, Хорватія, Шотландія – по 1 учаснику. Делегації наших країн-сусідів були такими: Росія – 8 осіб, Польща – 7 осіб, Угорщина – 3 особи, Румунія – 1 особа. Окрім України та Росії, інші країни СНД на Всесвітній санскритологічній конференції представлені не були.

Відтак, аналізуючи кількісний склад делегацій країн-учасників ВСК, можна помітити те, де існують потужні центри санскритських досліджень, а де працюють тільки поодинокі ентузіасти.

З перших же хвилин і впродовж усієї роботи ВСК відчувалась урочиста атмосфера, причетність до справжнього наукового свята і визначної події. Додаткового шарму заходу додавали індійці, вдягнені, переважно, в національний одяг.

Робота Всесвітньої санскритологічної конференції розпочалася вранці 14 липня пленарним засіданням. З привітальними словами виступили: заступник мера Гельсінкі доктор Мартін Мейнандер; декан гуманітарного факультету Гельсінського уні-

* Висловлюю щиру подяку Міжнародному благодійному фонду “Відродження КМ Академії”, Посольству Індії в Україні в особі Його Поважності Посла пана Ш. Кіпґена та другого секретаря пана Г.Р. Сінґа, В.С. Горському, С.І. Головащенку, Дмитру Луценку, пану Трипатхі Пареш Канту та пану Джайрам Аруну, завдяки допомозі і підтримці яких і стала можливою моя участь у роботі XII Всесвітньої санскритологічної конференції в Гельсінкі 13–18 липня 2003 р.

верситету, професор Фред Карлссон; посол Індії в Фінляндії, Його Поважність Шрі О.П. Ґупта; голова Індійської ради з досліджень в галузі соціальних наук, професор В.Р. Панчамукхі; директор індологічного видавництва "Мотілал Банарсідасс" Шрі Н.П. Джайн; президент Міжнародної асоціації санскритських досліджень, професор Рам Каран Шарма.

Якщо у своїй промові заступник мера Гельсінкі більше звертав увагу на зміцнення системи міжнародної безпеки в Європі, світі та в Росії, то решта почесних гостей зосередилася довкола значення санскриту не тільки для давньої історії та культури Індії, Тибету, Монголії, Китаю, Кореї, Японії, Центральної Азії, а й сучасного періоду в розвитку цих країн та всього світу. Зокрема, йшлося про виняткову зручність і перспективність у застосовуванні санскриту в комп'ютерних технологіях. В цілому, поділяючи висловлювання інших доповідачів, посол Індії зробив наголос на необхідності зберігати та досліджувати давні санскритські манускрипти; на тому, що щоденне вживання санскриту сприяє більш гармонійному існуванню людини. Завершив свою промову він досить-таки несподівано, запропонувавши уряду Фінляндії виділити 1% бюджету країни на санскритські дослідження[5].

Завершилось пленарне засідання переглядом 33-хвилинного документального фільму "*Anyonyam:* фестиваль декламування Веди[6] в Кералі", знятий польським індологом Ц. Ґалевічем з Інституту східної філології Яґеллонського університету (м. Краків). Цей фільм наочно продемонстрував, що всупереч руйнівним впливам часу ведична усна традиція залишається живою.

Власне сама робота ВСК проходила по секціях. Усього працювало 14 секцій, серед яких: 1. Веда. 2. Епос. 3. Пурани. 4. Аґами і тантри. 5. В'якарана (традиційна індійська граматика). 6. Лінгвістика. 7. Поетика, драма, естетика. 8. Наукова література. 9. Буддійські дослідження. 10. Джайнські дослідження. 11. Філософія (даршани). 12. Історія та епіграфіка. 13. Право і суспільство (Дгармашастра та Артхашастра). 14. Мистецтво та археологія.

Тож наукова програма конференції вирізнялась своєю надзвичайно широкою тематикою. Це дало підстави одному з її учасників, відомому московському індологу-лінгвісту, професору Б. Захар'їну порівняти Всесвітню санскритологічну конференцію з індологічним форумом.

Серед 14 секцій найбільше заявок надійшло на філософську – 36 доповідей, ведичну – 29 доповідей та епічну – 22 доповіді. Найменше ж заявок було надіслано до правничої та суспільствознавчої – 2 доповіді, мистецтвознавчої та археологічної – 4 доповіді. На історичну та епіграфічну секцію, куди потрапила і моя доповідь, надійшло 10 доповідей.

Тож можна говорити про існування не лише піків дослідницьких інтересів на ВСК, а й назвати секції – "аутсайдери".

Хоча робочою мовою конференції була визначена англійська, але траплялись і винятки. Щонайменше одна доповідь була виголошена французькою, а ще кілька – санскритом (!).

У роботі ВСК взяла участь велика кількість відомих фахівців-санскритологів (індологів). Серед них: Дж. Брокінґтон (Великобританія), Я. Васильков (Росія), Т. Єлізаренкова (Росія), Дж. Кардона (США)[7], С. Лисенко (Росія), Б. Огібенін (Франція), Т.С. Рукмані (Канада), П. Олівелл (США), А. Парпола (Фінляндія), Р.К. Шарма (Індія) та ін.

Якщо охарактеризувати доповіді, які мені вдалося почути, то їх об'єднує кілька спільних рис. Передусім це прискіплива увага до факту, звернення до оригінальних санскритських текстів (часто до манускриптів), їхнім цитуванням, намагання максимально донести свою думку аудиторії. Для цього роздавались копії або цілої доповіді, або найважливіших її уривків чи ілюстрацій. Відтак більшість доповідей ґрунтувалася на ретельному текстологічному аналізі саме автентичних санскритських текстів.

Одне з найцікавіших та ґрунтовних досліджень запропонувала Т.Я. Єлізаренкова, відомий російський індолог (м. Москва), автор перекладу всіх X мандал Ріґведи російською мовою. У своїй доповіді "Про значення слів, якими позначається "тіло" в Ріґведі"[8], вона зосередила увагу довкола особливостей контекстуального вживання семантичних полів таких двох слів, як "tanū" f. (зустрічається 208 разів) і "ĩarira" n. (зустрічається тільки 7 разів). На підставі ретельного аналізу дослідниця

дійшла висновків про те, що досить заплутане і двозначне поняття “tanū” (напр., “tanū” в одному випадку могли позначати ātman, а в іншому ці два слова перебували вже в опозиції), яке охоплювало ідеї ментальної і матеріальної субстанції, відігравало в гімнах Ріґведи набагато помітнішу роль, ніж вузьке і чітко окреслене “îarira”, яким позначалась тільки фізична структура.

Міслав Єжіч (Загреб, Хорватія) у доповіді “Бгаґавадґіта і Ведичні Упанішади: огляд взаємовідношень та їхнє врахування для кращого розуміння видатного епосу” звернув увагу на гетерогенну структуру тексту Бгаґавадґіти, посилаючись при цьому на важливі здобутки майже 200-річного дослідження цієї давньоіндійської пам’ятки. Він виділив чотири складові, з яких (або по лінії яких) і утворилась згодом Бгаґавадґіта: 1. Бгаґавадґіта – епічний епізод Магабгарати; 2. Бгаґавадґіта – незалежний текст. 3. Бгаґавадґіта – Упанішади. 4. Бгаґавадґіта – синтез бгакті.

Дещо під незвичним кутом зору на праці і постать Калідаси у доповіді “Наукові дослідження в Калідаси” запропонував подивитися А. Бандйопадг’яя (Шантінікетан, Індія). Автор на підставі помічених ним фактів у творах видатного давньоіндійського поета і драматурга робить висновок про те, що Калідаса добре розумівся не лише на літературі, а й на медицині, астрономії, математиці, архітектурі та інших традиційних для тогочасного індійського суспільства науках. Але деякі його інтерпретації помічених фактів можуть бути сприйняті як досить сміливі. Так, наприклад, він вважає, що Калідасі була відома ідея літака. Ця думка підкріплюється фактами з Кумарасамгави.

Цікаво було дізнатися про те, що індійська дослідниця Раджам Раґгунатхан з Монреаля (Канада) у своїй доповіді “Критичний погляд на переклад Ф. Щербатським Nyāyabindu Дгармакірті” звернулася до аналізу історико-філософської спадщини відомого російського вченого. Один з її висновків полягає в тому, що свій переклад праці Дгармакірті Ф. Щербатський здійснював під впливом і в світлі трансцендентальної естетики І. Канта, викладеної ним у “Критиці чистого розуму”. Водночас вона піднімає питання і про тяжіння перекладу Ф. Щербатського до індобуддистської традиції філософського коментаря.

Хронологічно і навіть тематично близькими виявилися доповіді на робочому засіданні 12-ої секції “Історія та епіграфіка” 16 липня.

Доктор Клаус Карттунен (Гельсінкі, Фінляндія) у доповіді “Як санскрит прийшов до шведських університетів” докладно зупинився на конкретних і важливих фактах, які відобразили процес поступового становлення індології (а відтак і вивчення санскриту) в Швеції. На думку доповідача, індологія в Швеції вперше з’являється в Упсальському університеті у 1840-х роках. А вже перед Першою світовою війною в Швеції працює кілька добре відомих індологів, зокрема, О.Ф. Туллберг, К.Ф. Йоганссон, Г. Едґрен (учень Уітні). Гарною ознакою доповіді було те, що її автор час від часу демонстрував і передавав присутнім оригінальний примірник того чи іншого тогочасного шведського видання. Так можна було ознайомитися з санскритським текстом “Малявіки та Аґнімітри” Калідаси, виданим у Швеції, перекладом “Шакунтали” Г. Едґрена, виданим у Стокгольмі в 1875 р., перекладом відомого епізоду про Наля і Дамаянті з “Магабгарати”, виданим у Гельсінґфорсі (стара назва Гельсінкі) в 1852 р., перекладом “Бгаґавадґіти” Н. Рунеберґ, виданим у Гельсінґфорсі у 1922 р.

У доповіді московського індолога Сергія Серебряного (Росія) “Покоління хвиль (підйомів) у Російських санскритських дослідженнях у 19–20 ст.ст.” головним був не тільки докладний огляд історії санскритських досліджень у Росії впродовж майже 200 останніх років. Її автор крізь вдало наведені факти з наукового життя кількох поколінь російських індологів переконливо показав, що за цей тривалий історичний проміжок лише у другій половині XX ст. з’явилися підстави говорити про існування безперервної індологічної традиції в російській науці. Перед тим санскритські дослідження в Росії з різних причин зазнавали невдач і переривались, а відтак втрачалась можливість необхідної передачі знань і навичок між поколіннями вчених. Показово, що розглядаючи покоління хвиль у російській індології, доповідач не раз згадував імена і праці дослідників, які працювали в Україні (напр., Б. Дорн, П. Ріттер, О. Баранников)[9].

Тому досить доречною була доповідь Юрія Завгороднього (Національний університет “Києво-Могилянська академія”, Україна) “Корпус українських перекладів санскритських текстів”, яка чітко засвідчила існування наукового інтересу до санскриту в Україні. Його витоки сягають 70-х років XIX ст., а найбільший підйом припадає на 20-ті роки XX ст. Доповідач назвав імена тих, хто здійснював переклади давньоіндійських творів, вказав, які самі тексти перекладалися, коли і де українські переклади були вперше видані, зупинився на їхніх особливостях. Усі присутні на засіданні секції мали можливість ознайомитися зі зведеними даними про українські переклади санскритських текстів на підставі розданої їм таблиці. Але, на превеликий жаль, подальша доля санскритських студій в Україні склалася набагато гірше, ніж згадана попереднім доповідачем історія санскритських студій у Росії.

Завершальну секційну доповідь на тему “Санскритський лист Карло Формічі 1933 р. до Гемараджі Шарми та деякі досі невідомі біографічні дані” зробила дослідниця Е. Ґарзіллі (Мацерата Італія). Вона звернула увагу на деякі маловідомі факти з життя італійського індолога К. Форміччі (1871–1943), якому вдавалося поєднувати академічні інтереси (професор санскриту Римського університету) з політичними (член націонал-фашистської партії).

Окрім добре продуманої і організованої наукової частини роботи конференції, оргкомітет подбав про діючу упродовж п’яти днів виставку-продаж індологічної літератури провідних видавництв Індії та Європи. Приємним доповненням були і прийоми, влаштовані Гельсінським університетом, Мерією Гельсінкі та Послом Індії в Фінляндії, а також екскурсія по Гельсінкі та на Суоменлінна острів.

Свою роботу XII Всесвітня санскритологічна конференція завершила пленарним засіданням 18 липня. П’ять неповних днів інтенсивної роботи швидко пройшли. На останьому засіданні було прийняте рішення провести наступну конференцію через два або ж три роки. Організаційний комітет ВСК спільно з індологічним видавництвом Мотілал Банарсідасс прийняли рішення видати матеріали доповідей упродовж наступного року. Кілька індійських пандитів зачитали власні санскритські вірші, тим самим ще раз підкресливши, що санскрит – жива мова. XII Всесвітня санскритологічна конференція засвідчила дійсно світовий інтерес до санскритологічної проблематики, який з роками зростає та збагачується новими напрямками і дослідженнями.

---

[1] Одне з останніх видань вибраних праць Р. Н. Дандекара було підготовлено відомим російським індологом Я. В. Васильковим і видане в Росії у 2002 р. (див.: [Дандекар 2000]).

[2] Докладніше про наукову діяльність А. Парполи можна дізнатися з підготовленого спеціально до конференції Бібліографічного збірника (see: [A Bibliography…2003, *13–16*]).

[3] See: [Programme & Abstracts… 2003, *Xlii + 264*].

[4] Я враховую те, що до делегацій США, Канади, і деяких країн Західної Європи входили етнічні індійці, японці та росіяни, як і до делегації Індії – представники європейських країн. Тому при підрахунку за увагу беру те, від якої країни учасник заявлявся.

[5] Але ця пропозиція, висловлена Послом Індії, не є цілковитим жартом і спирається не тільки на широко відомий добробут Фінляндії, а й на міцну та авторитетну фінську індологічну школу (see: [A Bibliography…2003, *1–24;* Changing patterns… 1998, *IX+314*; Karttunen *1997, X+439;* Parpola 2000, *XII+436*; ***Vidyārṇavavandanam.*** Essays in…2001]).

[6] Мається на увазі ***Rgveda***.

[7] Чи не єдиний фахівець неіндієць, який вільно спілкується на санскриті нарівні з індійськими пандитами (за свідченням Т. Єлізаренкової (див.: Елизаренкова 1997, *151*]). Про те, що Дж. Кордона є неперевершеним фахівцем з в’якарани, у приватній розмові зі мною засвідчив і професор санскриту Ченнайського (Мадраського) університету, доктор Сініруддга Даш.

[8] Ця доповідь фактично продовжує дослідження уявлень про світ давньоіндійської людини на матеріалі Ріґведи, які були зібрані та видані Т.Я. Єлізаренковою в її останній монографії (див.:[Елизаренкова 1999]).

[9] Слід звернути увагу ще й на такий факт, що під час обговорення доповіді С.Д. Серебряного фінський дослідник, доктор К. Карттунен звернув увагу на відсутність серед названих імен Д. Овсянико-Куликовського.

ЛІТЕРАТУРА

Дандекар Р. Н. **От вед к индуизму: Эволюцинирующая мифология** / Р.Н. Дандекар; Сост., [вступ. ст., коммент.] Я.В. Васильков; Отв. Ред. Г.М. Бонгард-Левин; Пер. с англ. К.П. Лукьяненко. Москва, *2002.*

Елизаренкова Т.Я. X Международная конференция по санскриту // **Восток,** *1997,* № 3.

Елизаренкова Т.Я. **Слова и вещи в Ригведе.** Москва, *1999.*

A Bibliography. Compiled by Klaus Karttunen. Published on the occasion of the 12th World Sanskrit Conference. Helsinki, Finland, 14–16 July, *2003.*

Changing patterns… Changing patterns of family and kinship in South Asia. Proceedings of an international symposium on the occasion of the 50th anniversary of Indian's independence held at the University of Helsinki 6 May 1998. Parpola A. and Tenhunen S. (ed.) // **Studia Orientalia.** Vol. 84. Helsinki, *1998,*

International Association… **International Association of Sanskrit Studies** // http://www.ucl.ac.uk/~ucgadkw/iass

Karttunen K. India and the Hellenistic World // **Studia Orientalia.** Helsinki, *1997*, Vol. 83.

Parpola M. Kerala Brahmins in transition. A study of a ***Nampūtiri*** family // **Studia Orientalia.** Vol. 91. Helsinki, *2000.*

Programme & Abstracts. 12th World Sanskrit Conference. Helsinki, Finland, 14–16 July, *2003*.

Vidyārṇavavandanam. Essays in honour of Asko Parpola. Klaus Karttunen and Petteri Koskikallio (ed.) // **Studia Orientalia.** Vol. 94. Helsinki, *2001.*

М. Алпатов, Н. Брунов

АРХЕОЛОГИЧЕСКОЕ ПУТЕШЕСТВИЕ ПО ТУРЦИИ

“Новый Восток”, кн. 15, 1926

К публикации статья подготовлена доктором исторических наук Л.В. Матвеевой

Осенью 1924 г. нижеподписавшиеся были командированы Научно-Исследовательским Институтом Археологии и Искусствознания в Турцию, для исследования памятников искусства византийского и турецкого. Настоящий краткий отчет не в состоянии дать исчерпывающего представления о характере и об’еме произведенных работ, результаты которых будут опубликованы и частично уже напечатаны в специальных журналах. Цель нашей заметки показать, что нового добыто в этой области за последние годы, и какие общие выводы вытекают из изучения этих памятников на месте.

Нашей задачей было в первую очередь исследование Константинополя, который еще долго будет привлекать к себе внимание ученых, прежде чем его художественные сокровища будут вполне изучены. Но, помимо Константинополя, в нашу задачу входило непосредственное ознакомление с одним из пунктов Малой Азии, который мог бы дать представление о восточной струе византийского искусства, в противоположность к эллинистической столичной группе. Для этих целей были выбраны Трапезунд и Никея.

Путешествие после мировой войны по Востоку, разрушенному и пострадавшему, представляет на каждом шагу такое множество всевозможных трудностей, что далеко не все европейские ученые отваживаются его предпринять. Мы были первыми, кто после войны попал в Трапезунд; в Константинополе мы имели ряд предшественников, напр. в лице французских археологов – Эберсольта и др. Сообщения о нашем путешествии неожиданным образом оказались помещенными в немецких и английских газетах. Но необычайность нашего появления в турецкой провинции, естественно, вызвала подозрения местных властей, тем более, что наша работа все время сопровождалась фотографированием. В конце-концов, за несколько дней до нашего от’езда в Батум, т. е., когда самое существенное было сделано, с нас была взята подписка в том, что мы не будем делать попыток фотографировать.

Если Константинополь понемногу оправляется после разрушений, понесенных за военные годы, отдельные кварталы застраиваются домами, уже в европейском духе, то Малая Азия являет собой поистине потрясающую картину развалин, на которых едва-едва успевают возвести маленькие домики, такие же непрочные и некомфортабельные, как юрты кочевников. Когда-то Никея, ныне Исник, была городом, широко раскинувшимся в живописной котловине, недалеко от озера, виднеющегося с городских стен. Теперь эти стены, поясом стягивающие Никею, слишком широки и свободны. Исник сжался, а после бомбардировки 1921 г. в нем не осталось целым ни одного дома. Вдали от железнодорожной линии он заснул; его тихую дремоту вряд ли будут после нас еще нарушать беспокойные наезды иностранцев. Их главная приманка – церковь Панагии – погибла, зато природа Малой Азии производит на путешественника величественное впечатление и поныне. Крупные, отвесные горы сменяются открытыми котловинами и пролетами, за которыми виднеется даль, окутанная голубой атмосферой. Здесь лежат зародыши того живописного пейзажа, который возник в эллинистическую эпоху и отразился в Помпеях и византийских рукописях. Путешествие по таким областям обладает еще одной прелестью, которую вряд ли где можно встретить, кроме Малой Азии: на каждом шагу неожиданные находки вознаграждают за те неудобства и опасности, которым подвергаешься в дороге. Мы совершенно случайно наталкивались на памятники в частных руках,

которым мог бы позавидовать любой европейский музей. Нужно думать, что исследователей ждет здесь еще много открытий.

За последние годы турки сами начинают проявлять интерес к изучению старины, выражающийся в работе университета и Оттоманского Музея. При университете работают, главным образом, немецкие ученые: J. Mordtmann, C. Lehmann-Haupt, E. Unger. Последним написано введение в археологию на турецком языке. Необходимо упомянуть, что потребность в специальном археологическом институте, по типу б. Русского Арх. И-та в Константинополе, чуть было не выразилась в основании Турецкого Ин-та, в который предполагалось пригласить французских ученых. Для целей этого ин-та турецкое правительство предполагало также использовать библиотеку Русского Ин-та, но, повидимому, этот план, выдвигавшийся во время переговоров о возвращении имущества ин-та советскому правительству, оказался не осуществленным. В Оттоманском Музее, под руководством директора Halil-Bey и его помощников Edem-Bey и Makridi-Bey была произведена очень важная работа по переустройству всего музея и полной перестановке памятников, приведшей к гораздо более ясному для обозрения расположению. Древневосточный отдел было решено перевести в новое помещение бывшего художественного училища. Византийскому отделу были зато предоставлены залы XIX–XX нижнего этажа; тут же были размещены франкские памятники из бывш. церкви Паммакаристы и из Араб-Джами. Следует отметить заботу турецкой музейной администрации о византийских памятниках; правда, нужно признать, что это относится, гл. обр., до Константинополя; в провинции все предоставлено случаю, и многое гибнет или из-за отсутствия наблюдения или от фанатизма населения. Рядом с Оттоманским Музеем разбит сад, и в нем собраны капители и всевозможные мраморные фрагменты. Дальше в бывш. церкви св. Ирины помещается музей оружия; музей устроен также в Семибашенном замке, примыкающем к Золотым Воротам. Мы считаем нужным отметить, как очень существенное научное достижение, выход научного каталога Оттоманского Музея (I–III т.т.) Mendel'я. представляющего образец точности и полноты сведений и литературы о каждом памятнике.

Что касается до открытий древних памятников, то они имели место, главным образом, в Константинополе и его ближайших окрестностях. Так, следует указать на работы, но инициативе г. Джемаль-Паши, в знаменитой турецкой крепости на Босфоре "Румели-Хиссар", сыгравшей такую большую роль в завоевании турками Константинополя. Румели-Хиссар и поныне производит неизгладимое впечатление своей величественной красотой на подъезжающих к Константинополю со стороны Черного моря. Целью работ было укрепление крепостных сооружений, довольно хорошо сохранивших свой древний облик; в течение этих работ натолкнулись, между прочим, на интересные остатки византийской церкви. Очень важные раскопки были предприняты Оттоманским Музеем в Макри-Кейе, где была найдена усыпальница, убедительно датируемая, на основании найденных саркофагов V в., и выстроенная в форме совершенно развитого крестово-купольного храма, чем доказывается, что этот тип уже в V в. был заимствован константинопольскими зодчими с Востока. Кроме того, в последнее время раскопками удалось обнаружить часть знаменитой церкви св. Иоанна в Гебдомоне. Французские археологи обогатили также Оттоманский Музей (зал XX) замечательным памятником византийского рельефа XI в., орантой, прямой предшественницей мозаической нерушимой стены Софии Киевской. Выполненная в изысканной технике, почти лишенная плоскостной гравировки, стройная фигура молящейся дает нам представление о том расцвете искусства в Византии XI в., о котором до сих пор догадывались, главным образом, по миниатюрам. Недаром рельеф найден в Манганах.

Ряд культур сменили друг друга на протяжении веков в современном Константинополе, и тем не менее общий облик города проникнут единством, – так срослась в нем современная жизнь с остатками древности. Основные этапы развития города ясно отражают три основных пережитых им эпохи. В античную эпоху это был типичный греческий город, расположенный на треугольнике, образовавшемся между Мраморным морем и Золотым Рогом – узким, длинным заливом, подобным реке, и врезавшимся на

пять километров вглубь берега. На самом мысу этого треугольника расположен высокий холм, на котором помещался акрополь с храмом в его центре, окруженном колоннадой. Именно этот храм был той осью, вокруг которой группировались в беспорядке маленькие домики жителей. Над ними возвышался на холме, как на пьедестале, храм, видный издалека. Город был очень небольшой и занимал лишь ближайшую к акрополю местность. Совершенно другую картину представляет средневековый Константинополь, – столица огромной Византийской империи. Он разросся до колоссальных размеров, его площадь слишком велика для турецкой столицы нового времени, в которой много места занимают пустыри и огороды. Но основным является совершенно другой принцип построения города, резко отличающий византийский Константинополь от античной Византии. В противоположность к выделению центральной оси, храма на акрополе – этого пластического массива, четко выделяющегося на фоне безоблачного южного неба, – для новой столицы характерен единый план, которым проникнуто все ее построение. Центр города – императорский дворец, расположенный уже не на доминирующем холме, а на более низком месте, за этим холмом, у моря. Не только благодаря своему положению, но и по своему устройству, дворец имеет совершенно другое художественное значение, чем храм на акрополе, в противоположность к последнему, во дворце главным являются его внутренние помещения: залы различного назначения, связывающие их коридоры, примыкающие к ним открытые террасы, с которых открывается прекрасный вид на даль моря и малоазийское горное побережье. В противоположность к пластичности античного храма, дворцовые залы воспринимаются в живописной последовательности различно оформленных и различно освещенных помещений, и только изнутри могут быть восприняты, как цельный художественный организм. Замечательно единое построение, которое об'единяет собой все части города: рядом с дворцом помещается св. София – огромная зала, в которой выходящий внутренними переходами из дворца император и его блестящая свита сталкиваются с шумной народной толпой, стремящейся в церковь из города. А рядом с Софией сходятся главные улицы, правильными проспектами прорезывающие город и имеющие по сторонам колоннады, придающие улицам еще больше правильности. За городскими стенами эти главные улицы столицы переходят в главные дороги страны, и таким образом, местность дворца и Софии действительно является средоточием страны. Такому пониманию соответствует и совершенно исключительное значение Софии, как главной церкви всей империи. Характерно восприятие города "изнутри" – из улиц, колоннады которых постепенно переходят в портики дворов и внутренние помещения церквей и домов. Не случайно совершенно исключительное положение занимает София, которая не была повторена ни в одном другом византийском здании последующего времени.

Совершенно иной характер имеет турецкий Стамбул. Исчезло отмеченное нами единство и подчинение периферии господствующей группе центральных помещений. София поразила турок: они не только превратили ее в одну из главных своих мечетей, но и в новых своих постройках воспроизводят и ее размеры, и ее архитектурные формы. Нечего и говорить, что получаются здания, совершенно своеобразные, в которых заимствованные формы только чисто внешне связаны с византийским собором и свидетельствуют о чрезвычайно ярко выраженном самобытном характере турецких построек. Город принимает совершенно новый облик. Правильные улицы постепенно ветшают, их уже не возобновляют; дома строятся беспорядочно и образуют сеть новых узких, кривых улиц, меняющих характер города и лишь мало связанных с византийской распланировкой, которую в современном Стамбуле можно отличить лишь кое-где, да и то с большим трудом. Характерный отпечаток современному городу придает ряд огромных новых мечетей, похожих на Софию. Но уже само их расположение чрезвычайно характерно для турецкого Стамбула. Исчезло то исключительное значение, которое имела София, и вся площадь города равномерно покрывается огромными зданиями с громоздящимися друг на друга полукуполами и тонкими иглами минаретов. Турки равномерно застраивают город своими огромными сооружениями, числу которых нет предела; они не понимают строгой распланировки и субординирован-

ной композиции византийцев и противопоставляют ей новый принцип равномерного заполнения всей площади. И Софию, превратив в мечеть и окружив ее минаретами, они включили в свое новое построение.

Отмеченные черты характерны для искусства трех эпох, которые пережила Византия-Константинополь-Стамбул, и мы хотели бы иллюстрировать свою мысль несколькими примерами. Представим себе одни из ворот в городской стене древней Никеи (современного Исника). Ворота построены были первоначально во II в. нашей эры и перестроены византийцами. Легко отличить древнейшую часть – выложенные из прекрасно отесанных камней ворота, украшенные нишами и значительно вросшие в землю. Позднее добавлены кирпичные части: ворота надложены, и к ним приставлены две огромных полукруглых башни. Легко представить себе античную постройку в ее первоначальном виде: небольшое декоративное сооружение, обработанное очень тонко, с большим вкусом, выложенные из камня части совершенно доминируют над пролетом, целое производит впечатление изящной вещи. Византийская концепция совершенно другая. Бросается в глаза колоссальное увеличение масштаба. Особенно важно подчеркивание пространства между башнями, пролета, дороги. Массив разбился на две башни, сдвинутые между собой так, что ударение лежит на промежутке между ними. Характерна кирпичная техника, придающая стенам способность изгибаться и подчеркивать этим заключенное между ними пространство. Не менее ярко различие между византийской и турецкой архитектурой, несмотря на внешнее сходство форм. Построенные по образцу Софии константинопольские мечети обладают совершенно другим пространственным построением. В Софии (рис. 1) ее внутренность распадается на ряд пространств, отделенных друг от друга сквозными колоннадами, и, благодаря их различному освещению, друг от друга отделяющихся и друг друга дополняющих.

Рис.1. Константинополь. Айя София

На нашем рисунке особенно ясно, как колоннада служит границей помещений: более темных и более низких – сзади и высокого, светлого – перед ней. Арки и колонны, видные в глубине, в полумраке, придают пространству за аркадами сложный и еще более самостоятельный характер. Типично подчинение задних пространств переднему, которое над ними явно доминирует. Мы видим ту же единую композицию внутреннего пространства, подчиненную принципу субординации, что и в распланировке города. Совершенно иное впечатление производит турецкая мечеть (рис. 2). Основное отличие от Софии состоит в том, что в мечети отсутствует расчленение пространства на несколько отличающихся друг от друга и друг другу подчиненных частей. В мечети каждая часть пространства равна соседней, взгляд свобод-

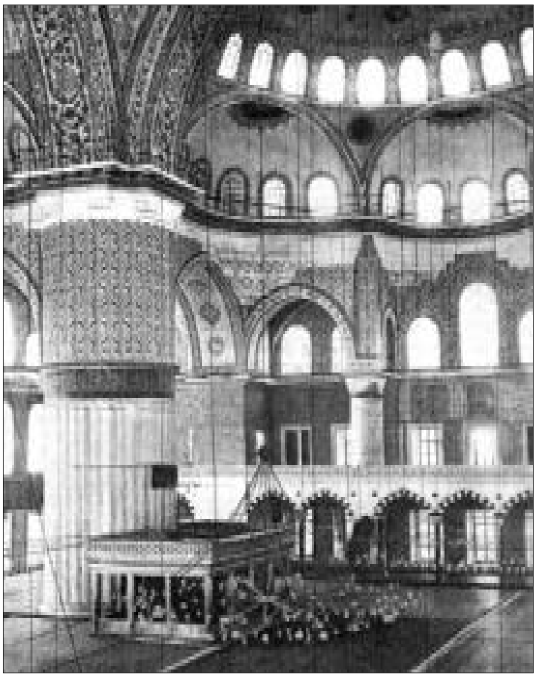

Рис.2. Константинополь. Мечеть Ахмеда

Рис.3. Фреска Кахрие-Джами в Константинополе

но проходит сквозь простую залу от одного ее конца до другого. Столбы только поддерживают мудреную систему куполов, которая придает внутренности специфический отпечаток. Громоздящиеся друг на друга своды имеют ясно выраженный орнаментальный характер и похожи на те сложные наросты “сталактитов”, которые заполняют углы под куполами. Пространству это придает особый отпечаток легкой среды, и все здание кажется ажурным, подобно характерному турецкому прорезному орнаменту. Внутренность мечети не дает впечатление замкнутого пространства: стены кажутся лишь временными перегородками, и ясно чувствуется, что снаружи пространство продолжается во все стороны, и что стены мечети лишь условно отделяют некоторую его часть.

Органическое слияние турецких построек с остатками византийских зданий, которые турки включали в свои замыслы, создает особые трудности для работы историка византийской архитектуры, которому иногда бывает чрезвычайно трудно отличить турецкие переделки и добавления, особенно в местах, где не обнажена кладка стен, позволяющая более точно установить различные строительные периоды.

Совсем иную картину дают остатки изобразительного искусства Константинополя. Ведь мусульмане не только не были продолжателями византийской живописи и скульптуры, но, по возможности, уничтожали, в лучшем случае, замазывали или сохраняли те памятники, которыми когда-то была богата византийская столица. Мы не сомневаемся, что придет время, когда научному исследованию будут доступны те мозаики и фрески, которые еще целы под византийской штукатуркой: они иногда просвечивают своими золотыми, блестящими кубиками, дразня современных посетителей Софии. Теперь пока – время догадок, гипотез, на основании фрагментов и остатков. И если нам удается их приумножить, то каждый новый памятник достоин внимательного изучения. Кахрие-Джами нас подарила несколькими фресковыми головами прекрасного исполнения, скрывавшимися доселе под штукатуркой.

Наша фотография передает черты Прокопия, юного воина, повернувшего в 3/4 голову (рис. 3). Первое, что хочется сказать об его лице, – это то, что оно на редкость правильно и прекрасно: прямой и не очень удлиненный нос, большие глаза с красиво изогнутыми бровями, маленький рот и полные щеки; прибавьте к тому, что голова обрамлена чудесными пушистыми волосами. Мы нигде не найдем в эту эпоху такого классически чистого типа. Нечего и говорить о России и северных “варварских” странах, даже Италия, где как-раз в это время Петрарка стал во главе почитателей антика, гуманистов, искусство, в лице Джотто, вступило на путь новых идеалов, далеких от того, что видим в Прокопии. Фигуры Джотто примитивней, а лица лишены изысканности, отблеска старой эллинистической традиции, которая придает столь своеобразную прелесть памятникам последнего византийского стиля. И, глядя на выразительную фигуру Прокопия, мы вспоминаем о тех скульптурных изображениях Александра Македонского, в которых юный победитель был представлен в состоянии проекта, с закинутой головой, как в произведениях Скопаса. В фреске Джами столько чисто формального живописного мастерства, столько чисто эстетического непосредственного любования, что мы не догадываемся, что перед нами св. Прокопий, о чем говорит узкая полоска нимба.

Как об’яснить такую “классичность” в XIV в., когда во всей Европе господство-

вала готика, в конечном счете всегда чуждая подлинному антику. Что это: возрождение забытых эллинистических переживаний, воспоминания умирающей Византии, последнее усилие оглянуться назад, накануне ее окончательного падения, или, быть может, это просто один из представителей той аристократической школы, которая в течение веков оставалась верна своему принципу, но от которой до нас не дошло более ранних фресок, чем от XIV в. Кахрие-Джами? Вот вопрос, который стоит перед исследователем искусства Константинополя. Все основания говорят, что ни та, ни другая формулировка не могут быть приняты целиком. Вся история византийского искусства есть смена стилей, и рядом с этим – борьба различных течений, существовавших одновременно, и одно независимо от другого. Такая конкуренция восточного и эллинистических течений начинается очень рано, и уже в III–IV в. в. на почве Малой Азии мы наблюдаем различные подходы к искусству, к принципу изображения человеческого лица.

Рис.4. Мраморная голова в Оттоманском музее в Константинополе

Обелиск Феодосия известен, как образец зарождающегося византийского монументального стиля: в нем впервые формулировка обратной перспективы достигла известной зрелости и законченности. И все же отдельные типы, в частности телохранители, не имеют в себе почти ничего, нарушающего правильность классического овала, обрамленного кудрями совсем так, как Прокопий Кахрие-Джами. Вся голова юноши верхнего ряда, слегка склоненная на стройной шее, свободно повернута в сторону; в фигуре почти не чувствуется напряженности, типично для более поздних эпох. Благодаря высокому рельефу и мягкой моделировке, лицо производит чисто об’емное впечатление, как античная статуя; это – новая черта сходства с Прокопием.

Но вот столицу подчиняет себе совершенно иное художественное мировоззрение. Оно зарождается на Востоке, достигает зрелости в Малой Азии, и отсюда начинает действовать на сложение византийского стиля. Это не случайно, что портретные статуи из Афродисиаса (III в. нашей эры) были перевезены в Константинополь, в Оттоманский Музей. Нужно предполагать, что множество других подобных привозили в древности в Царьград и оставили неизгладимое впечатление у его мастеров. Чиновник, воспроизводимый нами, замечательный пример новой характеристики человека, новых художественных средств, диаметрально противоположных рассмотренным (рис. 4). Что это – меньшее уменье или меньший реализм? Такие определения в данном случае непригодны, ибо статуи Афродисиаса производят виртуозностью своей техники очень сильное впечатление. В смысле имитативном вряд ли уступит античным памятникам, если не сказать, что их превосходит: плотно сжатые губы и сдвинутые брови так прекрасно передают характер хитрого восточного чиновника, что этому портрету мог бы позавидовать и современный мастер. Разница не в степени приближения к природе, ибо самая природа для художников различна. В Прокопии и обелиске человеческое лицо рассматривалось, главным образом, с точки зрения его пластической формы, его материальной правильности – отсюда его полнота и чистота пропорций. В Афродисиасском чиновнике главное – это выражение: поэтому такое внимание к морщинкам поперечным и продольным на лбу, поэтому так резко подчеркнуты линия глаз и складка на щеке, около носа. С этим связано, что вместо моделировки чисто пластическими средствами, преобладают резкие линии. Ведь, и волосы не образуют компактной массы, а располагаются сухими прядями, изогнутыми в разных направлениях. Лицо чиновника очень индивидуально; также индивидуальны приемы. Потребовалась многовековая эволюция для их генерализации. Но самые принципы были для византийской живописи основоположными. Проследить их взаимоотношения, значит написать историю византийского искусства.

SUMMARIES

V.O. Kiktenko

HISTORIOGRAPHIC REVIEW OF CRITICISM OF JOSEPH NEEDAM'S CONCEPTION OF SCIENCE DEVELOPMENT AND CIVILIZATION IN CHINA

The paper concentrates on reviewing criticism of Joseph Needam's conception of sciences development and civilization in China. Besides, the author proposes systematization of critical perception of Joseph Needam's conception and characterizes each of existent approaches concerned to studying appearing and development of scientific knowledge in China.

V.G. Berezhynskiy

MILITARY SUIT AND APPEARANCE OF POLOVTSIANS

The article is devoted to the military suit of the Polovtsians At present problems of historical reconstruction of armament complex and fighting man appearance of different nomadic ethnic groups, appear more often. The military suit of fighting men requires to its research, because without it these problems can't be solved. In this article the military suit, attire, trims of different suit's part of fighting man are considered in detail.

D.M. Voynitskiy

CHRISTIANS OF THE ARAB EAST AT THE BEGINNING OF THE THIRD MILLENIUM

The article describes the situation of the Christian minorities in modern Arab countries. It shows their problems during the last few decades and their relations with the Muslim majority. An attempt to forecast perspective of Christian communities in different Muslim areas is made on the basis of comprehensive political, statistical analysis as well as of the analysis of migration process.

O.B. Golovko

THE POLOVTSIAN FACTOR IN POLITICAL DEVELOPMENT OF THE SOUTH-WESTERN RUS' (THE LATE 12th CENTURY – THE FIRST HALF OF THE 13th CENTURY)

In the late 12th century – the first half of the 13th century the Polovtsian hordes of the Northern Black Sea region influenced considerably state-political development of Volhynia and Galicia. During civil wars these nomads were the allies of Rus'ian princes. Besides, in this period the basin of Low Danube and Dnister was the zone of a rivalry between the Rus', Hungary, Bizantine and nomads. The appearing of the Mongols in Eastern Europe led to the qualitative changes in the system of relations between the settled and nomadic populations.

A.L. Zelinskiy

INTERPRETATION OF ONE OF THE ASPECTS OF PTOLEMY'S RELIGIOUS POLICY

During the period of Hellenism we can observe a considerable influence of Egyptian religion on hellenized immigrants in Egypt. Ptolemy's attitude to such situation could be described as "benevolent neutrality". The probable aim of such policy was to promote Ptolemy's absolutist monarchy among the immigrants from Hellenic world through the spreading of local religion.

O.O. Kovalenko

THE SITUATION AND ROLE OF MIGRANTS OF YAYOI AND KOFUN PERIODS IN THE FORMATION OF JAPANESE NATION IN WORKS OF JAPANESE RESEARCHERS OF THE 2nd HALF OF XX CENTURY

The role and situation of migrants of III c. B.C. – VII c. in the formation of Japanese nation is still unresolved in Japanese historical studies. This problem is a key to understand a nation's age and its socio-cultural belonging.

During the 2nd half of XX c. Japanese scholars' attention focused on the next problems concerned to the ancient migrants: 1) fixation of migrations to Japan, 2) localization of migrants' homeland, 3) clarifying the routes of migrations, and 4) establishing the degree of migrants' influence upon socio-anthropological situation on Japanese archipelago.

A discovery of migrants' sites in the western Japan in 1950–1980s proved the fact of migrations from the continent in Yayoi and Kofun periods. On the basis of new materials the migrations routes were reconstructed. The main routes were a north-western and a south-western routes.

Nowadays the problems of migrants' homeland and their influence are widely discussed. Japanese scholars have presented two conceptions concerning the native land of migrants – northern (Korean-

Manchurian) and southern (Southern Chinese). But both of them are lack of arguments. In spite of the acknowledgment by most Japanese researchers is shown the great impact of migrants in formation of Japanese socio-political system, there is no unanimity in the question of anthropological and genetic influence of migrants over the population of Japanese islands.

O.S. Mavrina

TO THE PROBLEM OF THE LATE 15th–16th CENTURIES HISTORY OF THE CRIMEAN KHANATE'S STUDIES (ON THE MATERIALS OF THE HARVARD UKRAINIAN STUDIES)

From the 70s of the 20th century the Harvard Ukrainian Research Institute (USA) presents Ukrainian academic scholarship in the whole world. Its' periodical Harvard Ukrainian Studies publishes various materials connected with Ukrainian history. Some proper Oriental studies as well as problems of the Crimean Khanate's history in particular can be singled out as a subject of HUS's authors too. In general, publications of well-known scholars are mainly devoted to political and social history of the Crimean Khanate. Studies on the Ottoman Crimea's history are the most provided with source base. Although the HUS's publications on the Crimean Khanate' history examine particular series of problems, they are of great importance for further development of the Crimean history's studies in the world historiography.

Yu.I. Nikishenko

THE COLOR IN THE CULTURAL TRADITION OF UKRAINIANS AND THEIR NEIGHBORS OF ALTAIAN ORIGIN

This article is devoted to the problem of functions of the color in the traditional culture. The author studies the symbolism of different colors in the traditional cultures of Ukrainians and their nomadic neighbors from steppes.

The symbolism of colors is analyzed on the example of their using for marking the parts of horizon and for orientation in space. This materials can help to understand the processes in ethnical cultures which took place on the beginning of our era and to investigate the connections between the peoples with different cultural traditions.

O.D. Ohnyeva

THE HISTORY OF BON RELIGION

This article is the first in Ukraine to describe the Tibet's ancient religion Bon. The author analyzes the European as well as the Tibetan tibetologist's point of view on the Bon and its founder's origin, concerns the problem of Bon's history in Tibet, its literature and oral and written sources.

Yu.G. Ni

JAPAN'S STRATEGY OF FTA CONCLUDING

The major research question of the present paper is to analyze the strategy of Japan in concluding economic partnership agreements in the context of its economic diplomacy. The significance of the problem is as following. First of all, FTA promotion policy is the one of the main direction of Japan's foreign economic policy. Secondly, the number of free trade agreements (FTA) and economic partnership agreements (EPA) is increasing in the world nowadays. Japan, which in 1980s argued that FTAs violate the spirit of GATT, concluded its first FTA with Singapore and further considers the conclusion of such agreements with other countries. Considerable attention is paid to the reasoning of Japan's changing of the position toward FTA. The author determines the benefits of FTA between Japan and Singapore as a first FTA between Asia Pacific Countries, and considers the potential partners of Japan for future FTA.

M.A. Taran

THE ISSUE OF PRC – TAIWAN POLITICAL UNIFICATION AND USA FOREIGN POLICY

This paper has covered most events related to U.S. approaches to China-Taiwan issues. Its analysis also provides useful insight which helps us to understand the U.S. policy in this regard and its implications. The U.S. actions in supporting Taipei's security are determined by historical ties and geopolitical strategy. Among other things, this paper has an account of what had actually happened concerning the PRC – Taiwan political contacts. It classifies policies of different strategic goals of each sides – USA, China and Taiwan.

Z. Aliyeva

TURKIC ORAL FOLKLORE IN RESEARCHES BY A. KRYMSKY

In the article written by Zamina Aliyeva is presented the aesthetic positions of A. Krymskiy concerning folklore riches of the Azerbaijanian nation since the oldest times ("Dede Korkut") till the new time. Besides the author of the article resorts to analogy with Ukrainian folklore.

V.A. Bushakov

SECULAR AND RELIGIOUS TITLES AND OCCUPATION TERMS IN THE HISTORICAL TOPONYMY OF CRIMEA

ſn the toponymy of Crimea terms determining Mohammedan holy orders, honorary titles or belonging to the descedants of Mohammed are widely represented: **molla**, **m**İ**ft**İ, **qad**č ~ **qaz**č, **qad**č **asker**, **xoca ~ qoca**, Ĩ**eiq**, **dede**, Ĩ**eit**, **ac**č, ö**elebi**. The toponymic material and historic data indicate existence in the Crimean khanate of the “sacred” religious and social groups of population similar to those in other Moslem peoples. ſn historic sources the Crimean “sacred” tribe *Hodja-atay* is mentioned, cf. the Turkmenian kin *Ata* and the Crimean village of *Atay*. The names öoyunöč(lč), KİleӧӦ(li), Qaöč and TaĨlč of the Crimean Sufistic fraternities of dervishes originate from the names of villages and their founders lived in.

Many titles and social terms are represented in the Crimean toponyms: **a**Ć**a**, **albat**, **bek**, **bey**, ö**elebi**, **efendi**, **emir**, **m**č**rza**, **o**Ć**lan ~ olan ~ ulan ~ lan**, **pa**Ĩ**a**, **seyman**, **sultan**, **tarxan**, **totay**, **xan, xan**čĨ, etc. They reflect the structure of feudal society in the Crimean khanate.

ſn toponyms names of various occupations are also represented: **baltac**č, **b**Ė**deneci**, **buzav**öč, **y**č**lq**č**c**č **~ c**č**lq**č**c**č, ö**on**Ć**ur**öč, ö**oyun**öč, öĖ**lmek**ö**i**, **demirci**, **k**Ė**n**ö**i**, **oq**ö**u**, **qazan**öč, **sabanc**č, **sadaq**öč, **tam**Ć**ac**č, **tarpan**öč, **ta**Ĩöč, **to**Ć**un**öč, **top**ö**u**, **tuzaq**öč, **t**İ**t**İ**nc**İ, **yayc**č**, yurt**öč **~ curt**öč**b**, etc. They give a rather complete picture of material culture and various industries of economy in the past.

N. Kaymakan

ARABIC FOLKLORE AND THEORY OF TRAVELLING INTERNATIONAL SUBJECTS IN RESEARCHES OF A. KRYMSKY

Investigations of A. Krymsky in Arabic folklore field take special place in context of scientifically-literary researches of the scientist and world Arabists on the whole. Cherishing a dream to hand into Ukrainian folklore legacy of East peoples, a scholar collects fairy-tales, sayings, proverbs, anecdotes and Arabs songs. Whole row of variants of these folklore elements he finds in Ukrainians.

In study of Arabic folklore the scientist lends superiority to authority of folklorist-arabist Rene Basse and arrives at conclusion about international origin disposition of verbal popular creation.

Opening A. Krymsky’s archives inhibited before coincided with revival of school of Ukrainian oriental studies. All that contributes to growth of interest to scientifically-literary legacy of this investigator.

Yu.D. Skrypnyk

THE SYSTEM OF LEVELS AND FORMS OF POLITENESS IN MODERN KOREAN LANGUAGE

The Koreans have different levels of language that shows honour or respect and it is called “daewoopob”. Daewoopob is simply a method of speaking that shows the speaker’s respect to the person he is speaking to. Many different levels and words or expressions are selected depending on how polite the person wants or needs to be. Depending on the status of the speaker to the recipient, a simple sentence can be stated in different ways.

There are many other factors should be taken into account when one determines what degree of politeness is necessary. Some of the factors include age, social status, gender, and even if a favor is owed or done or any combination thereof. There is also a level of language that is considered neutral if you don’t know the status of the person to whom you are speaking.

The notion of honorific forms of the speech is a part of Korean grammar, because not only the knowledge of grammar is important, but also it is a vital importance to know how to apply different honorific forms and levels. The knowledge of forms and levels is even more important.

O.O. Khamray

POSSIBILITY OF CORRELATION OF BROKEN ARABIC PLURAL FORMS WITH SUBSTANTIVE CLASSES

The author investigates the question of the traces of semantic motivation of correlation of the forms of Arabic singular and “broken” plural forms. The article treats the problem of liaisons of the forms mentioned below with classes of substantives in other languages, which has such distributive classes or the mechanisms of its development.

O.O. Chubrykova

PARTICULARITIES OF USING EXTENDED SENTENCES IN JOURNALESE

(on materials of ***“H*İ*rriyet”*** newspaper)

The present paper studies the problem of particularities of using extended sentences, especially grammatical, in journalese; determines priority forms for rendering Ukrainian subordinate clauses into the Turkish language; presents Ukrainian equivalents of Turkish cliche, which are widely used in journalese of Turkish language.

НАШІ АВТОРИ

Кіктенко В.О. – канд. істор. наук, ст. наук. співроб. відділу класичного Сходу Інституту сходознавства ім А. Кримського НАН України.

Концевич Л.Р. – вчений-сходознавець, Інститут сходознавства РАН.

Бережинський В.Г. – канд. істор. наук, заступник нач. управління проблем орг. моб. роботи, Центрального науково-дослідного інст. ЗСУ.

Войницький Д.М. – доцент кафедри іноземних мов Донецького Інституту туристичного бізнесу.

Головко О.Б. – канд. істор. наук., головний консультант Верховної Ради України.

Зелінський А.Л. – науков. співроб. відділу джерелознавства та історіографії Інституту сходознавства ім А. Кримського НАН України.

Коваленко О.О. – аспірант Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

Мавріна О.С. – науков. співроб. відділу історіографії та джерелознавства Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАН України.

Нікішенко Ю.І. – ст. викладач кафедри культурології факультету гуманітарних наук Національного університету "Києво-Могилянська академія".

Огнєва О.Д. – канд. істор. наук, ст. наук. співроб. відділу класичного Сходу Інституту сходознавства ім А. Кримського НАН України.

Ні Ю.Г. – аспірант Інституту сходознавства ім А. Кримського НАН України.

Таран М.А. – канд. іст наук, асистент кафедри нової та новітньої історії зарубіжних країн істор. факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

Алієва З. – викладач Інституту філології Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

Бушаков В.А. – канд. філолог. наук, ст. наук. співроб. відділу джерелознавства та історіографії Інституту сходознавства ім А. Кримського НАН України.

Каймакан Н. – аспірантка Інституту філології Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

Скрипник Ю.Д. – аспірантка Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

Хамрай О.О. – канд. філологічн. наук, ст. наук. співроб відділу класичного Сходу Інституту сходознавства ім. А. Кримського НАН України.

Чубрикова О.О. – аспірант Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

Туранли Ф. – канд. іст. наук, доц. кафедри тюркології Інституту філології Київського національного університету ім. Тараса Шевченка.

Завгородній Ю.Ю. – канд. філософ. наук, доц. кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету "Києво-Могилянська академія".

ДМИТРО МИКОЛАЙОВИЧ ФІЛІПЕНКО

6 листопада 2003 р. внаслідок тяжкої хвороби обірвалось життя видатного українського сходознавця – турколога й африканіста, дипломата, доктора історичних наук Філіпенка Дмитра Миколайовича.

Д.М. Філіпенко народився 7 листопада 1926 р. у місті Кременчузі Полтавської області в родині робітників.

Закінчивши у 1953 р. факультет міжнародних відносин Київського державного університету імені Т.Г. Шевченка, він до 1959 р. працював у системі народної освіти (вчитель, директор школи, завідувач райвно) у Тернопільській та Черкаській областях.

Протягом 1959–1962 рр. навчався в аспірантурі Інституту історії АН УРСР, підготував і захистив у 1964 р. кандидатську дисертацію на тему "Турецько-французькі відносини в період національно-визвольної боротьби у Туреччині 1918–1922 рр.", на основі якої була опублікована його монографія "Друзі й вороги революційної Туреччини (1918–1922)" (Київ, 1968, 210 с.). Вже тоді, ретельно розглядаючи увесь комплекс міжнародних відносин нової Туреччини у зазначену добу, Дмитро Миколайович продемонстрував неординарні здібності у вивченні та опануванні турецької мови за допомогою самовчителя. Завдяки цьому йому вдалося залучити для дослідження оригінальні турецькі джерела.

Працюючи спочатку молодшим (з 1963 р.), а потім старшим науковим співробітникам відділів країн Близького і Середнього Сходу та країн зарубіжного Сходу Інституту історії, Д.М. Філіпенко у 1967–1970 рр. перебував у науковому відрядженні (Республіка Малі, Африка) викладав у столиці цієї країни – місті Бамако у Вищій національній школі. Однак учений за покликанням, як кажуть, від Бога, він залишався таким же ініціативним дослідником завжди й усюди. Не шкодуючи власного здоров'я, в умовах нестерпної тропічної спеки невтомний вчений-дипломат взявся за розробку архівів колишнього французького "заморського володіння" – Західного Судану (з 1960 р. – незалежна Республіка Малі), де були зосереджені унікальні документи місцевої колоніальної адміністрації. Саме йому, українському вченому, першому судилося так докладно вивчати ще не розібраний корпус африканських архівних джерел.

Без перебільшення можна вважати відчутною подією у вітчизняній африканістиці вихід у світ другої фундаментальної монографії Д.М. Філіпенка "Разбитые оковы. Из истории антиколониальной борьбы малийского народа. (Київ, 1974, 271 с.), яка повністю грунтується на зазначених рідкісних матеріалах. Цілком закономірно й те, що його докторська дисертація на цю ж тему (захист відбувся у Києві в січні 1988 р., коли Дмитро Миколайович працював в академічному Інституті соціальних і економічних проблем зарубіжних країн на посаді провідного наукового співробітника) отримала

високу оцінку від офіційних опонентів з Москви, відомих фахівців-африканістів.

Перу Дмитра Миколайовича належить багато наукових праць. Разом з Л.О. Лещенком вони є авторами монографії "Імперіалізм проти розрядки" (Київ, 1985, 174 с.) Д.М. Філіпенко є співавтором таких колективних монографій, як "Україна і Близький та Середній Схід " (Київ, 1968, с. 4–24, 61–103, 125–133), "У боротьбі за ліквідацію колоніалізму" (Київ, 1974), "Международная солидарность с борьбой арабских народов за справедливый мир на Ближнем Востоке. 1967–1988 гг." (Киев, 1989, с. 163–207). Він – один з авторів таких збірників статей: "Під впливом ідей Великого Жовтня" (Київ, 1969, с. 142–159), "З історії зарубіжного Сходу" (Київ, 1972, с. 82–120), "Країни Сходу. Історія та сучасність" (Київ, 1974, с. 70–88), "Развивающиеся страны Азии и Африки в борьбе против неоколониализма" (Киев, 1984, с. 195–229), а також довідника "Страны Ближнего Востока" (Киев, 1990, с. 184–206). Побачили світ також його статті, повідомлення, рецензії в періодичних виданнях. Причому глибина і аргументованість становлять неодмінні риси публікацій Дмитра Миколайовича.

З 1974 по 1980 рр. Д.М. Філіпенко за рекомендацією Міністерства закордонних справ України перебував на відповідальній роботі в Секретаріаті ЮНЕСКО (Організації Об'єднаних Націй з питань освіти, науки і культури). Він брав активну участь у розробці Міжнародного проекту щодо реформування освіти й науки в країнах, що розвиваються, у підготовці Всесвітнього конгресу з питань освіти з метою сприяння роззброєнню (Париж, 1980 р.), в організації інших численних форумів під егідою ЮНЕСКО.

Проте ще чимало з його творчих задумів і планів залишилися нездійсненими, нереалізованими через тяжку серцеву хворобу, що спіткала його наприкінці 80-х років.

Світлий образ Дмитра Філіпенка – мужньої, порядної людини, великого трудівника, справжнього лицаря науки без страху та докору, якому притаманне було багатогранне обдарування і який до останніх днів свого життя був пристрасно відданий українському сходознавству – залишиться назавжди у вдячній пам'яті наукової громадськості, сучасників і нащадків.

Л.О. Лещенко,
доктор історичних наук, професор,
головний науковий співробітник
Інституту світової економіки
та міжнародних відносин НАН України

І.Ф. Черніков,
доктор історичних наук